Ph. U. 473

J. 240 7

<366166060200 18

<366166060200 18

Bayer. Staatsbibliothek

Bh. M. 473
Haller
Philos. Novriss. 2369.
R.

Anhang
zum
Anti-Kant
in
einer Widerlegung
der
Kantischen Grundlegung
zur
Metaphysik der Sitten.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Von

Benedikt Stattler,
Kurpfalzbaierischen und fürstlich Eychstädtischen
wirklichen geistlichen Rathe.

München,
bey Joseph Lentner, nächst dem schönen Thurme.
1788.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede.

Die Absicht der Kantischen Kritik der reinen Vernunft war, sammt aller Logik und Metaphysik alle Gewißheit von den ersten Hauptwahrheiten der Religion, und folglich alle Religion selbst, rein wegzuraisonniren. Nun stellt uns die Kantische Grundlegung zur Metaphysik der Sitten eine ohne ihren Grund, d. i. ohne Gott und Religion, selbstständige, aber durchaus eben so unerklärliche und unbegreifliche Moral auf. Denn das ist kurzum die Absicht dieser Grundlegung.

Und das ist nun der ganz gleichförmige Gang der umgekehrten Aufklärung über Religion und Moral. Wie die Sonne vom höchsten, hellesten und stärksten Mittagslicht sich zum schwachen Abendlicht, hernach zur Dämmerung, und

endlich zur vollen Nacht, in stäts verwandten Stufen neigt, so geht diese Aufklärung ihren Weg über Moral, wie über Religion. Ueber Religion schreitet ihr verfinsternder Gang von voller, und fester Wahrheit durch Verlassung ihrer einzig allgemein brauchbaren Kriterien, und unter der so schwankenden Leitung des Eigendünkels, zum protheusartigen eigenen Systemmachen eines verhunzten Christenthums; von diesem zu einer bloß natürlich und philosophischen Religion, und endlich nach der Kritik des Hr. Kant zu einem bloß frommen Glauben von den zween alleinigen Artikeln, es sey ein Gott, und ein künftiges Leben. Manche sind aber, leider, nicht mehr fromm genug, um auch nur so viel zu glauben.

Ganz analog ist der Gang dieser Aufklärung über die Moral. Jesus Christus, den bisher meistens als wenigst den besten Lehrer der Moral auch jene Afterweisen noch verehrt hatten, welche seiner Gottheit zu spotten sich erfrechten, diese göttliche Sonne des hellen Mittags leuchtet nirgends mehr in den neuen Systemen von Moral. Nur Philosophie allein bescheinet den Himmel so vieler irrender Lichter von Morallehrern. Und diese sich selbst so leicht verzehrende Sonne neigt sich immer mehr zur Dämmerung und Nacht, von christlicher, d. i. von heller und kraftvoller Moral, zur schwachen bloß philosophischen,

von dieser zur — — Wie soll ich sie nennen diese Aftermoral, welche ohne Gott, ohne Religion, als ganz selbstständig, und, wie der Blinde zum Führer, also zum Beweise, daß es doch vielleicht einen Gott, aber keine Religion gebe, sich bey eben dem Hr. Kant uns darbietet?

Unterdessen hüte man sich doch, ich bitte, der reinen Vernunft, der wahren Logik und Metaphysik, kurz, der wahren Philosophie, diese Schuld beyzumessen. Keine Stümper und Pfuscher von Philosophen sind es alle, die diese Wege im Forschen nach Religion und Moral gehen. Denn selbst die einzige gesunde Logik lehrt es schon unläugbar, daß nur göttliches Ansehen und Leitung das allein allgemein brauchbare und sichere Kriterium für alle Völker und Menschen sey, und daß, wenn Jesus Christus Gott war, und eine allgemeine Religion und Moral für alle Völker stiften, und diese in eine Kirche versammeln wollte, er gemäß seiner Weisheit sich keines andern Kennzeichens der Wahrheit, gewiß nicht bloß der Demonstration durch philosophische Beweise, und noch weniger bloß eines hebräisch, syrisch, und griechisch geschriebenen Buchs bedienen konnte. Ich habe dieses in meinem wahren Jerusalem so überzeugend bewiesen, daß ich wohl weiß, Niemand werde mir dagegen antworten.

Nicht

Vorrede.

Nicht Metaphysik ist es, welche von Lutheranismus und andern dergleichen christlichen Partheyen zur Verachtung der Gottheit Jesu Christi, der göttlichen Dreyeinigkeit, und anderer Geheimnisse des Christenthums führet; sondern Mangel an Metaphysik, und doch grosse Einbildung von eigener Kraft zu denken, ist der wahre Ursprung dieses immer mehr erlöschenden Lichts der christlichen Wahrheit. Denn selbst die deutliche und gründliche Metaphysik stimmt mit allen jenen grossen Geheimnissen so vollkommen überein, daß wir durch die uns davon durch die Offenbarung schon vorher mitgetheilten Begriffe selbst erst über die Metaphysik vollständig aufgekläret werden. Ich habe dieses schon in meiner ganzen christlichen Theologie von allen jenen grossen Geheimnissen bewiesen, und da keiner von unsern heutigen so zahlreichen Spöttern und Verächtern selber Geheimnisse auch nur einen Funken von gründlicher Metaphysik meinen Gründen bis zur Stunde noch entgegen gesetzt hat, so bitte ich alle noch redlichen Anbether Jesu Christi, sich von der immer mit Metaphysik und Moral tönenden Großsprecherey dieser wahren Afterphilosophen, und eiteln Religionspfuscher, nicht irre machen zu lassen.

Wie weit sie in aller Metaphysik zurück sind, habe ich zum Theile schon ein gewiß merkwürdiges Beyspiel in der Widerlegung der Kritik der

rei-

reinen Vernunft des allenthalben für so groß im Denken ausgerufenen, und sogar, nach dem Ausdruck des Hr. Mendelssohns, alles zermalmenden Hr. Kants gegeben. Wie aber? Wenn ich den grossen Kant als wirklich über die ersten allgemeinsten Universal-Grundsätze der Moral äußerst verworren, unrichtig, unmetaphysisch denkend vorstellen, und zugleich zeigen sollte, daß seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten eben so nichts als eine Umwühlung aller Gründe einer statthaften und kraftvollen Moral, wie seine Kritik der Vernunft eine Zerstörung aller Logik, Metaphysik, und Religion sey? Und dieß werd' ich.

Man verzeihe mir die dreuste Miene, ja selbst die unmilden Ausdrücke, welche ich schon itzt in dieser Vorrede, wider allen meinen Gebrauch, vorzukehren kein Bedenken trage. Die im Grunde verdorbene Denkart des Hr. Kant, so wie die vieler anderer Antireligionäre, maßt sich eines so großen Scheines von Ansehen an, daß, wenn die gründliche Wahrheit sich nicht wenigst eben so viel Ansehen selbst giebt, und nicht die offene Stirne bietet, schwächere Denker schon von jenem eiteln Blendwerke aus dem Gleichgewicht gebracht werden. Denn woher sonst ein so lautes Lobgeschrey über einen Mann, der alle Theologie und Moral auf gleiche Art zu zernichten unternommen hat?

Ich will die Stellen nicht hersetzen, in welchen sich Hr. Kant so ein, auch alle grossen Meister im Denken, wie Kinder meisterndes Ansehen anmaßt. Zudem bin ich noch vielmehr von dem schrecklichen, unausbleiblichen Schaden, den seine Lehren von Religion und Moral nothwendig bringen müssen, überzeugt; was er immer von der Unschuld aller mit Metaphysik pralender Irrlehren in seiner Kritik von S. 743 bis S. 758 blendendes vorbringt. Heil Seiner königlichen Majestät, dem würdigen Nachfolger des großen Friedrichs, Höchstdessen Abscheu gegen die öffentlichen Feinde des Christenthums und alle falsche Aufklärer sich zwar schon vorhin öfters, aber nun durch ein höchstes, erst den 9ten Heumonat laufenden Jahrs erlassenes, sehr merkwürdiges, die Religionsverfassung in den preußischen Staaten betreffendes Edikt auf die offenherzigste Art ausgezeichnet hat; als in welchem Höchstselbe gnädigst gebiethen, „die Ausbreitung deistischer und sozinianischer Grundsätze, wodurch die christliche . . . Religion wankend gemacht wird (folglich um so mehr noch jede andere, noch mehr antichristische Lehrausstreuung) aufs eifrigste zu verhüten; damit die arme Volksmenge nicht den Vorspiegelungen der Modelehrer Preis gegeben werde ꝛc.„ Dank sey der Vorsicht! daß die unstatthaften Gründe eines wie immer gutmüthigen Hr. Kam-

pe für uneingeschränkte Duldung auch antichristischer Lehrer nun durch eine allen so ehrwürdige Erklärung sind verworfen, und die jenigen, welche ich in meinem wahren Jerusalem für so eine nothwendige Einschränkung der religiösen Duldung vorgebracht habe, so feyerlich bestättiget worden. Wer auch nur die einzige Stelle der Kantischen Kritik (S. 746. erster Auflage) bedachtsam überleget, und wem die häufigen, im Norde immer erscheinenden antichristischen Schriften bekannt sind, kann er zweifeln, daß durch so eine weise königlichpreußische Verordnung dem größten Nachtheile nicht nur preußischer Unterthanen, sondern des ganzen immer aufmerksam dahin sehenden Deutschlandes, mächtig gesteuert werde?

Gott! welches Gift für die ohnehin gefährlichsten Jahre der Jugend ist die ihr ohne alle hinlängige Widerlegung beygebrachte Kantische Kritik der Vernunft! Und nun, wenn sie, gemäß des ihr von dem großen, von dem überall für den größten Denker angepriesenen Kant gegebenen Beyspiels ein Abscheu von allem Polemisiren faßt; nur Schriften liest, welche die Wahrheiten, so die wichtigsten vor allen andern sind, wegdemonstriren wollen; den dogmatischen Vertheidiger der guten Sache gegen diese Feinde aber gar nicht des Lesens würdig achtet (Krit. S. 753.); woher, und wie kann ihr noch frühezeitig genug ein Gegengift

bey-

beygebracht werden, ehevor jenes heftigst wirkende Gift alle guten Säfte in ihren Adern verdorben hat? Alle bisher mit ihrer vollen Lebhaftigkeit und Stärke, d. i mit Deutlichkeit, Vollständigkeit, und fester Gewißheit der Jugend beygebrachten Grundsätze der erhabensten Religion und Moral reichten kaum hin, sie wider jene gefährlichen Reizungen zur Verführung, theils ihrer eigenen Gelüste, theils der bösen Beyspiele des großen Haufen zu verwahren.

Und was werden itzt die todtschwachen Grundsätze eines problematischen Daseyns Gottes und eines künftigen Lebens, nebst eitel pralerischen Ausdrücken von der unerklärlichen Würde eines durch seine Sittlichkeit sich nie glücklich zu machen fähigen Menschen, für Wunder der Frömmigkeit bey der so nach Alltagsseligkeiten schmachtenden Jugend bewirken!

Man setze aber noch das freye Geständniß des tiefsinnigsten Denkers, für den Hr. Kant passirt, hinzu, unmöglich zu erklären sey es, wie Freyheit und Moralgesetze möglich seyn, und Moralität interessiren könne: da er doch seinen frommen Glauben an Gott ganz allein noch in seiner Kritik darauf gebauet hat, daß es wirklich Moralgesetze gebe.

Und nun stelle man die so tiefausgedachten Beweise dieses für den ersten Selbstdenker heut ausgeschriebenen Hr. Kants, daß man keinen festen Beweis vom Daseyn Gottes, einer Seelensubstanz,

stanz, einer Freyheit, einer äußern Welt, aufbringen könne, mit jener Regel zusammen, welche ein anderer, sich bey unserm Alter eben so auszeichnender Aufklärer Hr. Karl Friedrich Bahrdt, in seinem System der moralischen Religion (Berlin bey Friedrich Vieweg. 1787. S. 99.) für alle allgemein gegeben, und selbst so feyerlich praktizirt hat, nämlich: „wenn ich mich entschließen will, eine Sache, die meine Glückseligkeit angeht, für wahr zu halten, so muß ich, um der Schande und Gefahr des Aberglaubens zu entgehen, fodern 1) deutliche Begriffe, 2) hinlängliche Beweise, 3) Zusammenstimmung eines so großen Theils der aufgeklärten Menschen, zu allen Zeiten und unter allen Völkern, daß die Zahl der Widersprechenden ein völliges Nichts dagegen ist.„ O Gott! wohin werden es so ein Dutzend Aufklärer mit unserm lieben Christenvolke in 20 Jahren bringen, wenn man sie ihr Geschäft frey treiben läßt. Wenn wir die deutlichsten Begriffe, und auch die für alle ungelehrten Leute sowohl, als für die gründlichsten Philosophen, hinlänglichsten Beweise, von allen christlichen Wahrheiten wirklich aufzubringen im Stande wären, so schrie einer von diesen Aufklärern immer: Die Begriffe, weil sie über unsre Erfahrung hinausgehen, haben keine objektive Gültigkeit und Realität, und die Vernunft, da sie mit ihren Beweisen das Feld

der Erfahrung überfliegt, ist nur dialektisch. Und da der große Namen Kant nun schon vorzüglich einen Aufklärer bezeichnet: so würde die Zahl der Kante gewiß kein völliges Nichts in der Berechnung der Widersprechenden mehr ausmachen. Und so denn möchte ich außer dem, was wir unmittelbar erfahren, noch eine Wahrheit wissen, welche anzunehmen nicht ein jeder unsrer Bauern sich aus Furcht vor Schande und Gefahr des Aberglaubens weigern würde: denn von allen eigentlichen Religionswahrheiten erfahren wir ja sauber gar nichts.

Eben da ich mit dieser Vorrede meine Arbeit, als Antikant beschließen wollte, kam mir des Hr. Kant neue Kritik der praktischen Vernunft zu Gesichte. Gleich aber, als ich bey der ersten Uebersicht merkte, daß sie ganz auf ihre alten Grundsätze fortbaue, beschloß ich es bey mir, solche auch nicht des Lesens mehr zu würdigen, bis Hr. Kant sich über meine bisherige Widerlegung wird erklärt haben. Denn wozu sollt ich die gewiß äußerst ermüdende Mühe noch auf mich nehmen ein Gedankensystem ferner zu entwickeln, welches in so bloß verworrene, falsche, und ohne alle philosophische Methode (welche Hr. Kant feyerlich selbst mißkennet hat) vorgetragene Begriffe verwickelt ist, als diejenigen sind, welche ich bisher widerleget habe, ohne irgend in der ganzen Kantischen eingebildeten Erfindung auch nur den mindesten brauchbaren

Stoff

Stoff zu einer bessern Aufklärung für theoretische oder praktische Philosophie zu finden? Sollte ich mir die zu wichtigern Arbeiten so nothwendige Zeit rauben lassen? Ich glaube auch nicht, daß jemand, der meine bisherige Widerlegung sich eigen wird gemacht haben, was ferner von mir fodern, oder selbst diese Kritik der praktischen Vernunft zu durcharbeiten noch Lust haben werde. Selbst die Vorrede des Hr. Kant enthebt mich schon ganz von solcher neuen Arbeit. Denn S. 23. sagt er selbst:

„Was schlimmeres könnte diesen Bemühungen wohl nicht begegnen, als wenn jemand die unerwartete Entdeckung machte, daß es überall gar kein Erkenntniß a priori gebe, noch geben könne. Allein es hat hiemit keine Noth. — — — Aus einem Erfahrungssatze Nothwendigkeit (ex pumice aquam) auspressen wollen, mit dieser auch wahre Allgemeinheit (ohne welche kein Vernunftschluß — —) einem Urtheile verschaffen wollen, ist gerader Widerspruch. „

Und nun eben diese Entdeckung habe ich schon ganz sicher und leicht gemacht, ohne das Wunder, ex pumice aquam, erpreßt zu haben. Ich habe es ja ohnehin selbst dem Hr. Kant schon bewiesen, daß er alle Vernunftschlüsse dadurch unmöglich gemacht habe, daß er die Allgemeinheit der objektiven Gültigkeit selbst der Verstandsbegriffe aufgehoben hat. So gar den vermeinten Widerspruch der

Ma-

Mathematik und des Empirisms habe ich rein gehoben, von dem Hr. Kant vermuthete, daß er selbst bey jener wirklich gemachten Entdeckung dennoch noch übrig bleiben müßte (Vorrede der Kritik praktischer Vernunft S. 27.).

Ich weise also die fernere Arbeit ganz getrost von mir weg, mit Versicherung, daß ich nicht zu sagen wußte, was man aus der riesenmäßigen Bemühung des Hr. Kant anders nützliches lernen könnte, außer daß man von den Fehlern einer bloß Leibnitzischen Logik und Metaphysik durch ihn überzeugt werde, ohne doch zu lernen, wie man sie verbessern sollte. Moral aber hat ihm gar nichts zu danken.

Wenn ich mich mit Prophetenmiene gerne abgäbe, so möchte ich es wohl vorsagen: in kurzem werde man sich über alles Kantische Denken zur Ruhe geben, und höchstens sein großes Unternehmen in die Geschichte von den Schicksalen der Logik und Metaphysik verweisen.

Zu gleicher Zeit kömmt mir des (Titl.) Hr. Johann Heinrich Abichts ꝛc. ꝛc. von Erlangen Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft ꝛc. in die Hand, in welchem ich nach des Hr. Kant und anderer vorläufigen Begriffen eine tiefsinnige Untersuchung über die Natur und Kausalität des Willens angestellt finde. Nachdem ich so was las, kam mir die Begierde zu Gemüthe, doch nur zu bitten, daß die Herren sich

würdigten in meiner Ethica universali christiana das Caput II. Sectionis I. bedachtsam zu durchlesen, um von so einem Gegenstande, der uns ja aus der Empfindung des innersten Sinnes schon bekant seyn sollte, deutlichere und einfachere Erklärungen sich selbst zu verschaffen: wenn doch jenes ihnen etwa noch nicht genug thun sollte, was ich von der Subordination der spekulativen und praktischen Erkenntniß, von primitiven und abgeleiteten Willenshandlungen, vom kategorischen Reize praktischer Kenntnisse auf das Begehrungsvermögen, und von der Natur der Thätigkeit selbst des sowohl obern als untern Begehrungsvermögens, in diesem Anhange meines Antikants (§§. 22. 91. lit. c. 95. 96. bis 102.) und in mehr andern Stellen schon gesagt habe. Ich habe in eben dieser Ethica univ. christ. (Edit. Ingolstadii a. 1773.) Sect. II. Art. I. §. VIII. in wenigen Blättern den Begriff von der Freyheit vollständig zusammengefaßt, und dann seine Realität aus der innersten Empfindung §. 539. erwiesen. Schon in meiner Psychologie (Cap. IV. Art. IV.) habe ich vor mehr denn 18 Jahren diese Materie so genau abgehandelt, daß ich in so langer Zeit nichts gefunden, das ich noch hinzusetzen möchte. Gott gebe, daß die Verwirrung der Begriffe im moralischen Fache doch nicht eben so weit durch die Blendung der Kantischen Kritik der praktischen Vernunft um sich greife; wie sie im theoretischen

Fache schon durch den falschen Schein des Tiefsinns seiner Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft wirklich um sich gegriffen hat.

Wäre es mein Thun bloß zu kritisiren, so wäre es mir leicht gewesen, klar zu zeigen, daß es dem Hr. Kant überall nebst deutlichen und vollständigen Begriffen, auch an Ordnung der Kenntnisse, und richtiger philosophischer Methode, besonders in der Moral, noch fehle. Und nun ohne diesen nöthigsten Vorbereitungsmitteln kann ich mich unmöglich dazu einverstehen, jemanden für einen Erfinder einer richtigen Metaphysik in was immer für einem Fache der Theorie, oder der Praktik anzuerkennen.

Randnoten.

Ueber den ersten Abschnitt der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

1. a) Dunkler Satz des Hr. Kant von dem erhabenen Werthe eines guten Willen.

   b) Verfälschter Satz von dem letzten Zwecke, oder der Bestimmung der Vernunft.

2) Verworrene Begriffe über den sittlichen Werth der Handlungen des guten Willen,

   c) über Achtung gegen das Gesetz, und über Neigung,

3. über Gesetz und Maxime.

4. Unrichtiger Ausdruck dessen, was das sittlich Gute ausmacht.

5. Sehr unrichtig macht Hr. Kant Achtung für das Gesetz, so wie auch Neigung und Furcht, zu lauter Gefühle.

6. Schwankender und falscher Begriff desselben über das, was Achtung gegen das Gesetz sey.

7. Woher kömmt die Kenntniß der Allgemeinheit der sittlichen Güte einzelner Handlungen?

8. Hr. Kant macht diese Allgemeinheit der Moralität bestimmter Handlungen zum obersten Princip der Moral.

§. Anmerkungen darüber.

a) Allgemeinheit ist zwar eine Eigenschaft aller Gesetze: dient sie aber deßwegen für ein Princip aller Gesetze?

b, c) Ists wahr, wie Hr. Kant glaubt, daß die gemeine Vernunft alle Menschen in allen Fällen lehre, was gut und bös sey?

d) Warum hält Hr. Kant die Vernunft im Praktischen für so richtig, die er im theoretischen ganz für dialektisch erklärt hat?

e) Und doch wider eben diese gesunde praktische Vernunft hält Hr. Kant die praktische Philosophie in schlechtem Werth.

f) Die nämliche gesunde Vernunft ist theoretisch und praktisch, und doch widerspricht ihr die Erfahrung nicht im theoretischen, aber wohl im praktischen.

Ueber den zweyten Abschnitt.

10. Hr. Kant will alle sittliche Begriffe nicht von Erfahrung hergeleitet, sondern a priori als Vernunftbegriffe anerkannt wissen.

11. Und doch ist das Gegentheil schlechthin gewiß.

12. Was metaphysisch, physisch, und moralisch gut sey. Unmittelbar, oder mittelbar freyes Wollen.

13. Deutliche Erklärung dessen, was moralische Güte sey, und wie alle praktischen Begriffe aus Erfahrung entspringen.

14. Aufklärung des obigen Satzes §. 2. aus dem, was eben von moralischer Güte gesagt worden ist.

15. Ists wahr, wie Hr. Kant es sagt, daß wir keine Erfahrung von Handlungen aus reiner Pflicht haben?

b, Misanthropische Spitzfindigkeit des Hr. Kant aus lauter Vorliebe für seine praktischen Begriffformen a priori.

16. Doch die Moralität der Handlungen ist selbst kein Gegenstand der Erfahrung, sondern der Vernunft.

17. Die praktischen Begriffe, wie die theoretischen, werden aus einem nämlichen Grunde allgemein.

18. Beyspiele und Erfahrungen geben nur die Begriffe der Handlungen mittels der Abstraktion, und die Vernunft urtheilt über ihren allgemeinen Werth.

19. Setzt Hr. **Kant** populäre praktische Philosophie wohl mit Grunde der Metaphysik der Sitten entgegen?

20. Der Begriff des Hr. **Kant**, und der meinige, **von einer ächten Metaphysik der Sitten.**

21. Hr. **Kant** durchgeht zuerst alle Elemente des Begriffes **von Pflicht** insbesondere.

22. Ists wahr, daß nur vernünftige Wesen nach Vorstellung der Gesetze handeln? Was **Vorstellung des Guten**, und des **Bösen** sey Zweyerley **Begehrungsvermögen.**

23. Unrichtige Unterscheidung **subjektiver** und **objektiver Nothwendigkeit der Handlungen.**

24. Begriffe des Hr. **Kant** vom Gesetze, von **Nöthigung des Willens**, vom Gebothe des Gesetzes, und dessen **Imperativ.** Unrichtigkeit derselben.

25. Was die dem Moralgesetze eigentliche **bloß sittliche Nöthigung** sey?

26. Wahrer Begriff vom **sittlichen Gesetze**, dem strengen und **nicht strengen.**

* Die Richtigkeit dieses Begriffes wird gegen die verworrenen Einwürfe des Hr. **Kant** dargethan.

27. Hr. **Kant** setzt das **praktisch Gute** überhaupt dem **Angenehmen** entgegen.

28. Diese **Unrichtigkeit** wird durch deutlichere Begriffe vom **absoluten** und **respektiven**, vom **wahren**, und **Scheingute**, vom **objektiven** und **formalen Gute** gehoben.

29. Verworrene Begriffe des Hr. **Kant** von Neigung und Interesse; überflüßige Terminologie.

30. Gleichartige Unterabtheilungen des verschiedenen Interesse ins **pathologische, logische, moralische, unmittelbare, mittelbare.**

* Wunderliches Geständniß des Hr. **Kant** zum Ruin seines frommen Glauben an Gott.

31. Erläuterung der Kantischen Begriffe vom **Gesetze**, dessen **Gebothe** und **Imperativ.**

32. Hr. **Kant** unterscheidet dreyerley **Imperative**, 1. **der Geschicklichkeit**, 2. **der Klugheit**, 3. **der Sittlichkeit**, deren die zween ersten **hypothetisch**, der dritte allein **kategorisch** sey.

33. Seine verworrene Erklärung 1) von der Möglichkeit des hypothetischen Imperativs der Geschicklichkeit;

34. 2) von der Möglichkeit der Imperative der Klugheit.

35. Sie ist eben so verworren.

36. Seltsame Gedanken des Hr. **Kant** vom Begriffe der **Glückseligkeit.**

37. Der Begriff von Glückseligkeit ist aus Erfahrung so weit bestimmt, daß wir ihre Unmöglichkeit in diesem Leben klar einsehen.

38. Richtige, sehr merkwürdige Sätze von möglichem Glücksstande der Menschen in diesem Leben, als Hauptgründe aller Moralgesetze.

39. Wie kann aber Glückseligkeit dieses Lebens ein Grund von Moralgesetzen seyn, da alle Erfahrung ihrer Erwartung widerspricht? Ist eine bedenkliche Frage.

* Unvollkommene Begriffe, und unentwickeltes Denken des Hr. **Kant** über hieher gehörige Principien.

40. Eigene Art des Hr. **Kant** die Pflichten moralischer Gesetze zu erklären.

41. Psychologische Bemerkungen über 4 Voraussetzungen desselben.

1) Die Unmöglichkeit eines kategorischen hinreichenden Imperativs ohne Versicherung vom Daseyn Gottes ist ganz ausgemacht.

* Eitle Einwendung wider bessere Grundsätze zu dessen Festsetzung.

42. 2) Hr. Kant gesteht selbst hierinn sein Unvermögen ein; ob er schon seinen frommen Glauben von Gott hiemit selbst untergräbt.

43. Nothwendigkeit so eines Geständnisses.

44. Wie sich der christliche Philosoph den kategorischen Imperativ aller Moralgesetze vorstelle?

45. Wie er von solchem Imperative Beyspiele aus der Erfahrung habe?

46. Die allgemein hinreichende Kraft solcher dem christlichen Philosophen bekannter Imperativen der Moralgesetze.

47. Sie äußert sich bey noch unmoralisch gesinnten durch mächtige Auffoderung der Furcht und Hoffnung.

48. Bey schon mehr vollkommenen aber reizt sie vollkommene gute Gesinnungen gegen das Gesetz und die Heiligkeit des Gesetzgebers.

49. Wie Hr. Kant sich selbst alle Wege verdorben habe einen kategorischen Imperativ von Moralgesetzen ausfindig zu machen.

50. Sein ferneres System über Moralgesetze, und dreyerley oberste Principe der Sittlichkeit.

51. Anmerkungen darüber. 1) Unzusammenhang der Denkart des Hr. Kant über reine theoretische und praktische Vernunft.

52. 2) Das erste Princip der Moralität des Hr. Kant ist gar kein oberstes Princip.

53. 3) Es ist selbes gar kein Erklärungsprincip, sondern enthält nur eine allgemeine Eigenschaft der Moralgesetze.

54. 4) Kategorisches Bestimmen des Begehrungsvermögens ist keine besondere Eigenschaft der Moralgesetze.

55. 5) Des Hr. Kant unrichtige Begriffe vom Willen, und der Kaussalität eines Zweckes.

56. 6) Seine wunderlichen Begriffe von subiektiven und objektiven Zwecken werden zurechtgeführt.

57. 7) Zweck kann eigentlich bloß das nicht mehr seyn, was schon wirklich existirt.

58. 8) Das zweyte oberste Princip der Sittlichkeit des Hr. Kant ist also in seinem Ausdruck sehr unmetaphysisch.

b) Dessen doch gewiß sehr wichtiger Innhalt wird also deutlicher auseinander gesetzt.

59. 9) Und nun zeigt sich viel offenbar Fehlerhaftes in diesem zweyten Kantischen Princip.

60. 10) Die Beweise des Hr. Kant von der Richtigkeit desselben halten nicht Stich.

61. 11) Unverständlichkeit des Hr. Kant in seiner Abtheilung der Pflichten.

2. 12) Vermessene Ausdrücke des Hr. Kant über das christliche Princip: quod tibi non vis fieri etc.

63. 13) Hr. Kant hält sich an seinen alten Irrthum immer fest, daß Erfahrung keine allgemeine Begriffe darbiethen könne.

64. 14 Unpsychologische Erfindung des Hr. Kant von der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens, als oberstem Princip der Moralität.

65. Fernere Fortsetzung des Kantischen Systems über das kategorische eines Moralgesetzes.

66. Erläuterungen solcher neuen sehr verworrenen Begriffe.

1) Ohne Grund und wider die Natur eines Begehrungsvermögens weist Hr. Kant aus dem Begriffe eines Gesetzes allen objektiven Reiz ganz ab.

67. 2) Das unmetaphysische des Begriffes von einem Reich der Zwecke, und des zweyten Kantischen Princips wird dargethan.

68. 3) Moralität besteht nicht bloß in der Beziehung der Handlung auf Gesetzgebung; wie Hr. Kant es hier glaubt.

69. 4) Unrichtige Erklärungen des Hr. **Kant** von dem, was **Preis** und **Würde** sey.

70. 6) Richtigere Begriffe von dem Grunde des **metaphysischen, physischen** und **moralischen Werths**, und der diesen **analogischen Würde**.

71. 6) Nicht **Autonomie**, als ein leeres Wort, sondern vollkommene Uebereinstimmung als eines Mittels mit dem würdigsten letzten Zwecke, macht die moralische Würde freyer Handlungen aus.

72. Schlüsse des Hr. **Kant** aus seinen Principien.

73. **Anmerkungen** über selbe.

a) Die seltsame Erklärung, **was ein moralisch guter Wille** sey, wird zurechtgeführt.

74. b) Kann die **blosse** Allgemeinheit der Güte einer Handlung schon der Grund von einem kategorischen Aufboth dazu seyn?

75. c) **Widersprechende Idee einer sich selbst einen Zweck setzenden Natur.**

76. d) Ob ein guter Wille ohne Zweck gedacht werden **könne.**

77. Fernere Folgerungen **des Hr. Kant** aus seinen Principien.

78. **Anmerkungen** darüber: 1) Hr. **Kant** hat die Möglichkeit einer moralischen Welt (eines Reichs **der Zwecke**) nirgend erwiesen.

79. 2) **Uebel angebrachte Analogie eines Reichs der Natur und eines Reichs der Zwecke.**

80. 3) Ein sich selbst allgemein gesetzgebender Wille steht gerade eben so hübsch, als eine sich selbst gesetzgebende Natur.

81. 4) Der böse Wille handelt nach Hr. **Kant** gegen kein Gesetz.

82. 5) **Widerspruch im Kantischen Princip.**

83. 6) Hr. Kant wirret die wichtigsten Wahrheiten durch verworrene Denkart untereinander.

a) Unmögliche, obschon wie immer würdige Zwecke (blosse Ideen) haben keinen kategorischen Reiz.

b) Der Zweck der Tugend wird in diesem Leben nur in sehr geringer Portion erreicht, und hat also, zwar nicht gar keinen, doch viel zu geringen Reiz.

c) Hr. Kant aber stellt uns eine blosse Idee von Handlungen ohne allem Zweck zum Grunde alles Reizes für ihre Würde auf.

d) Wäre die Tugend mit keinem Reize von fernern Folgen eines künftigen Lebens verbunden, so wäre sie übermenschlich, und impraktikabel.

e) Eitler Stolz einer affektirten Erhabenheit der Kantischen Moral.

84. 7) Mangel des Hr. Kant an metaphysischen Begriffen vom wirklichen Werthe eines Zwecks und dessen Mitteln, und von der wesentlichen Absicht aller Tugend.

85. 8) Irrige Begriffe des Hr. Kant von Moralität, von der Heiligkeit des Willens, von Verbindlichkeit und Pflicht.

86. 9) Die Idee der Würde, welche Hr. Kant der Tugend angedichtet hat, ist so unbegreiflich, als undienlich Geschmack daran zu erwecken.

87. Hr. Kant untersucht noch die von andern aufgeworfenen Principien der Moralität, und theilt sie 1) ab in empirische, und rationale.

2) Er verwirft die empirischen;

3) besonders jenes der eigenen Glückseligkeit; das er für empirisch hält; und

4) dem er so gar jenes eines moralischen Gefühls noch vorzieht:

b) ob er schon auch dieses für sehr seicht erklärt.

5) Auch die rationalen verwirft er, benanntlich den theologischen Begriff von einem göttlichen

Wil-

Willen als Richtschnur, und auch den ontologischen Begriff der Vollkommenheit, als Princip der Sittlichkeit.

6) In allen mißfällt ihm die Heteronomie des Willens, so sie enthalten, als welche mit keinem kategorischen Imperativ bestehen kann.

7) Die Autonomie ist also nach Hr. Kant überhaupt die eigentliche Form des guten Willens;

8) dessen Möglichkeit zu erklären aber doch ebenfalls die Gränze der Moral übersteige.

88. Anmerkungen über diese Untersuchung aller Moralprincipien:

1) Ich kenne ebenfalls keine empirische Principien, und noch weniger Gefühle der Moralität.

89. 2) Hr. Kant verwirft sie aber aus einem unrichtigen Grunde.

90. 3) Das Princip der eigenen Glückseligkeit gehört nicht zu den empirischen.

a) Hr. Kant giebt diesem Princip eine von jedermann mißkannte Formel.

b) Sicher ist es eines, tugendhaft, und dem Zwecke der Glückseligkeit gemäß, handeln. Grosses Absurdum aller untheologischen Moral.

c) Einwurf des Hr. Kant, der seinem Tiefsinne wahrlich nicht Ehre macht.

d) Eine allein gründliche Ausstellung an dem Princip der eigenen Glückseligkeit, oder auch Vollkommenheit, nach dem gemeinen Vortrag desselben.

91. 4) Nur Stolz enthält der Vorzug, den Hr. Kant dem Princip des moralischen Gefühls vor dem der Glückseligkeit, zueignet.

a) Tugend hat ihren eigenen innern Werth, aber nur immer als Mittel, nicht als letzter Zweck;

b) der aber gar kein Gegenstand des Gefühls seyn kann.

92. 5) Die Vollkommenheiten Gottes können kein oberstes Princip zur spekulativen allgemeinen Kenntniß eines guten Willen seyn.

b) Daß aber auch ohne Gewißheit des Daseyns Gottes kein richtiger Begriff von Moralgesetzen und deren oberstem Princip möglich sey, wird demonstrirt.

c) Itzt steht das Schädliche einer jeden, von Gott, und einem künftigen Leben abstrahirenden Moral in hellem Lichte.

Ibid. V. Das allein wahre, oberste, praktische Princip der Moralität wird nun unwidersprechlich gewiß seyn: liebe Gott aus deinem ganzen Herzen.

Ibid. VII. Dessen Anwendung auf alle Gattungen von Pflichten ist ohnehin sehr leicht.

Ibid. IX. Doch gehen alle spekulative Kenntnisse vom Guten vor selbem nothwendig voraus.

Ibid. XIII. Und dann folgt erst aus selben jenes oberste Princip der Moralität als das erste praktische Princip,

XV. ohne alle Gefahr eines Zirkels im Denken, wie Hr. Kant sich bey der Verworrenheit seiner Begriffe eingebildet hat.

93. Und nun eben dieses oberste Princip schließt durch seinen Widerstreit geradezu alle Autonomie des Willens aus.

94. Die Behandlung der Frage von der vollständig hinreichenden Richtschnur aller Moralität beweiset die ganze Ordnung zwischen spekulativer und praktischer Kenntniß.

95. Welche Kenntniß eigentlich praktisch sey, welche nicht?

96.

96. Alle praktische Kenntniß, jene der Sinnlichkeit sowohl als jene der Vernunft, reizt kategorisch, und ohne dieser ist sie bloß spekulative Kenntniß.

97. Regeln von der verschiedenen Stärke des kategorischen Reizes der praktischen Kenntnisse.

98. Warum die vernünftige praktische Kenntniß minder reize als die sinnliche?

99. Unmöglichkeit aller wahren Moralgesetze ohne gewisse Kenntniß von Gott und einem künftigen Leben.

100. Die freye Vorliebe für den Zweck ist kein Moral- sonder Naturgesetz für das Wollen der Mittel.

101. Der freye, sich selbst Moralgesetze gebende Wille bleibt dann immer eine widersprechende Idee.

102. Das oberste praktische Princip kann nur jenes seyn, das den letzten Zweck aller freyen Handlung zur herrschenden Vorliebe empfiehlt.

* Hr. Kant widerspricht in seiner Moral (bey dem eigenen Geständniß ihrer Unerklärbarkeit) das Hauptfundament seiner Kritik.

Ueber den dritten Abschnitt.

103. Hr. Kant unternimmt seine Autonomie durch den Begriff der Freyheit zu erklären.

104. Seine nicht richtigen Begriffe von Freyheit und Naturnothwendigkeit werden berichtiget.

105. Sein Beweis, daß Freyheit und Autonomie des Willens eins sey, wird der Sophisterey klar überwiesen.

106. Neues sich selbst Widersprechen auf einer nämlichen Seite des Hr. Kant.

107. Hr. Kant stellt sich fälschlich die Freyheit als eine wesentliche Eigenschaft aller vernünftigen Wesen vor.

108. Der Beweis des Hr. Kant von diesem Satze.

109. Dessen Widerlegung, und eine wichtige Folge davon.

110. Hr. Kant gesteht selbst die Unbegreiflichkeit eines wahren Moralgesetzes nach seinen Grundsätzen, außer

111. a) man nehme (gegen seine ganze Kritik) nebst der Sinnenwelt noch eine Verstandeswelt an,

b) und sehe sich in **zwey Standespunkte, einen der Heteronomie, den andern der Autonomie**, versetzt an,

c) frey als Glied der Verstandeswelt, verpflichtet als zugleich Stück der Sinnewelt.

e) Hr. Kant sucht einen Grund anzugeben, warum wir mehr zu dem Gesetze der Vernunft, als dem der Sinnenwelt verbunden sind.

f) Er giebt eine eben so unbegreifliche Erklärung von diesem Grunde,

g) Und beruft sich darüber auf den praktischen Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft.

112. **Anmerkungen über diese Deduktion von der Verbindung moralischer Gesetze.**

1) Hr. Kant hat durch alle seine drey obersten Principe, und so viele dazu gebrauchte, verdorbene Begriffe, noch gar nichts begreifliches von Verbindung eines Moralgesetzes angebracht.

113. 2) Die einzige scheinbare Auskunft des Hr. Kant läßt sich viel deutlicher ausdrücken, als es Hr. Kant gethan hat.

114. 3) In dieser Auskunft nimmt er eben schier gar alles wiederum als nothwendig wahr an, was er in seiner Kritik als unerweislich und widersprechend geläugnet hat.

115. Ueber a. (III.) 1) Hr. Kant macht alle Vernunftwesen zu Phantasten, und hebt dadurch die Allgemeinheit der Natur- und Moralgesetze auf, die er doch zum obersten Princip aufgestellt hat.

116. Ueber a. (III.) 2) Hr. Kant weiß selbst den Unterschied der Sinnen- und der Verstandeswelt zu seiner Absicht nicht dienlich anzugeben.

117. Ueber b. (III.) Hr. Kant erklärt immer nur die vernünftigen Handlungen allein für frey.

118. Ueber c. (ibid.) Wir sind nur frey zum Guten, wie zum Bösen, durch den Widerstreit zweyer gleichzeitigen praktischen Kenntnisse.

119. Ueber d. (ibid.) Hr. Kant irrt sich also, und erklärt Sittlichkeit und Freyheit auf gleiche Art sehr unrichtig.

120. Ueber e. (ibid.) Hr. Kant erklärt sich bey einer Hauptstelle äußerst unverständig.

121. Und diese Hauptstelle ist nach ihrem buchstäblichen Sinn offenbar falsch,

122. Nach ihrem allein wahren, aber sehr unrichtig ausgedruckten Sinn wird sie in dem Kantischen System schlechthin unerklärbar.

123. Ueber f. (III.) Die von Hr. Kant angebrachte Erklärung solcher Hauptstelle überzeugt uns vollends davon, daß er sie selbst sich nicht zu erklären im Stande war.

124. Ueber g. (ibid.) Da sich Hr. Kant auf die gemeine Vernunft beruft, scheint er nur selber zu spotten.

125. Hr. Kant setzt der praktischen Vernunft ihre äußersten Gränze durch lauter falsche Sätze.

126. Falsch ists 1) daß die Menschen sich dem Willen nach allgemein und wesentlich frey denken.

127. Falsch ists 2) daß die Freyheit kein Erfahrungsbegriff sey. Seichter Beweis des Hr. Kant.

128. Im dritten Satze des Hr. Kant sind drey Falschheiten zugleich enthalten.

a) Falsch ists, daß alles, was geschieht, nothwendig geschieht.

b) Falsch ists, daß wir unsere nothwendigen Handlungen von den freyen durch Erfahrung nicht unterscheiden können.

c) Falsch ists also, daß der Begriff von Nothwendigkeit kein Erfahrungsbegriff sey.

129. a) Hr. Kant widerspricht sich wiederum selbst, da er Nothwendigkeit, als einen Verstandsbegriff durch Erfahrung bestättigt angiebt.

b) Freyheit aber ist ihm bloß eine problematische Idee: also ist auch Moralität nichts mehrers. Eine herrliche Grundlegung von Moral und Religion!

130. Hrr Kant fährt fort die Gränzen praktischer Vernunft zu bestimmen.

131. Sein irriger Begriff von Freyheit und ihrem Ursprung in uns wird enthüllet.

* Freyheit und Nothwendigkeit läßt sich durch Erfahrung in unsern Handlungen entdecken.

132. Wie konnte Hr. Kant die Realität der Moralgesetze in seiner Kritik so sicher voraussetzen, da er hier die Freyheit als eine problematische Idee erklärt?

133. Ob Hr. Kant uns mit seinem frommen Glauben an Gott getäuschet habe, oder ob es ihm nur an Tiefsinnigkeit gefehlt habe, ist auch noch ein Problem.

134. Hr. **Kant** bricht itzt selbst über Moral und Moraltheologie vollends den Stab,

135. und macht sie zu reinen Hirngespinsten.

136. Hr. **Kant** nimmt Urlaub von Moral und Moraltheologie hinter der Thür, und wirft die Schuld auf die arme Philosophie.

137. Was das eigentlich sey, **der Mensch bloß auf den Standpunkt der Sinnenwelt versetzt.**

138. Was das sey, **der Mensch bloß auf den Standpunkt der Verstandswelt versetzt.**

139. Der Mensch befindet sich wirklich in einem aus beyden zusammengesetzten Standpunkte.

140. Hieraus gezogene Folgen stossen die ganze Deduktion des Hr. **Kant** von der Freyheit und Autonomie um.

141. Verschiedene Bestimmungen des Kantischen Begriffes von Freyheit bloß der Vernunft drücken keine wahre, noch wirkliche Freyheit aus, sondern nur wirkliche Nothwendigkeit bloß sinnlicher Handlungen.

142. Hr. **Kant** beweiset so gar selbst, daß es sich durchaus nicht erklären lasse, 1) wie Freyheit möglich sey:

143. Absurditäten dieses Beweises, und doch noch eine Freyheit voraussetzen wollen.

144. Hr. **Kant** beweiset 2) daß es sich nicht erklären lasse, wie ein Moralgesetz möglich sey.

145. Auch dieser sein Beweis enthält lauter unrichtige, falsche und unpsychologische Satze.

146. Freyheit und praktische Vernunft sind weder einerley, wie es Hr. Kant glaubt, weder nothwendig miteinander verbunden.

147. Wahrer Grund, warum Hr. Kant nichts vom Grunde einer Moral ausfindig zu machen im Stande war.

148. Hr. Kant macht einen kaltblütigen, aber sehr bedenklichen Beschluß seiner Grundlegung zur Moral.

149. Anmerkungen darüber, und Bezweiflung der Absicht des Hr. Kant bey seiner tiefsinnigen Bemühung.

Anhang
zum
Anti-Kant
in
einer Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Erster Abschnitt.

Ich setze hier immer zu erst die Sätze voraus, welche ich in diesem Kantischen Werke als irrig, oder als unrichtig, bemerkt habe, und zeige dann die Gründe des Irrthums, oder der Unrichtigkeit an. Berufe mich aber überall auf die Stellen meiner Ethik, wo die nämliche Gegenstände genauer und mit vollständigern Beweisen abgehandelt sind.

I.

Von Seite 1. bis Seite 8.: a) Allein ein guter Wille kann ohne Einschränkung für gut gehalten werden, und sonst nichts von allem, was immer inner, oder außer der Welt, als möglich kann gedacht werden. b) Nicht Glückseligkeit in dem Menschen, sondern einen, nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, ist die wahre Bestimmung der Vernunft.

Dunkler Satz des Hr. Kant von dem erhabenen Werthe eines guten Willen,

a) Der erste von diesen Sätzen ist dunkel ausgedruckt, und hat viel unrichtiges. Und so geht es immer, wenn man von einer Sache schon Sätze ausspricht, ehe man sich erklärt hat, was man unter den Worten des Subjekts und Prädikats verstehe. Da es eine bloß metaphysische, oder physische, und eine moralische Güte giebt, so fragt sich: will Hr. Kant behaupten, der bloß moralisch gute Willen sey ohne Einschränkung metaphysisch, oder physisch gut? Und dieß ist nicht allgemein wahr. Denn ein irriges Gewissen besteht mit dem besten moralischen Willen, und doch ist so ein guter Wille nicht schlechthin ohne Einschränkung metaphysisch, oder physisch gut. Und was will das Wort: ohne Einschränkung sagen? Hoffentlich nur so viel, als in allen Fällen? Nicht aber: der gute Wille sey schon so ein reines Gut, mit dessen Genuß, als letztem Zweck, man sich beruhigen könne. Soll es so viel heissen, als: ein so-

wohl physisch als moralisch guter Wille ist schlechthin ohne Einschränkung physisch gut? Und so ist er es nicht allein; denn alles wahrhaft physisch Gutes ist es für sich selbst, so lange es in seiner Natur unverändert bleibet. Mißbraucht sie der Wille, so wird zwar der Wille bös, aber das Gute bleibt immer an sich gut. Heißt es etwa nur so viel: der gute Wille ist allein moralisch gut? das wäre aber so viel, als tavtologisch sagen: der freye gute Wille hat allein freye Güte, und sonst nichts. Und das soll fürwahr nicht viel bedeuten. Hr. Kant wollte also nur jene grosse Wahrheit ausdrucken: „ der aus eigener Freyheit gefaßte physisch gute Wille hat für sich selbst einen eigenen innern, so erhabenen Werth der Selbstständigkeit, der keinem andern auch sonst wahren, aber bloß physischen Gute irgend eines eingeschränkten Wesens zukömmt; und ohne ihn kann alles andere, bloß physische Gut von einem bösen Willen gemißbraucht werden. Er giebt deßwegen dem vernünftigen Geschöpfe erst eine neue Würde, welche ihm kein anders bloß physisches Gut beylegen kann: so in dem besteht, daß selbes selbst der Urheber solcher seiner Vollkommenheit sey; welche Würde ihm durch keinen Unglücksfall oder Verlurst bloß physischer Güter kann benommen werden. „ Sieh Ethica univ. christ. von 158. bis 165.

b) Itzt versteht man erst, und zwar ganz leicht den zweyten Satz des Hr. Kant, nämlich daß die Vernunft nur das sicher brauchbare Mittel Verfälschter Satz von dem letzten

Zwecke oder Bestimmung der Vernunft.

in dem gegenwärtigen Stande sey einen solchen an sich selbst guten (das ist, frey und selbstständig guten) Willen herfürzubringen, nicht aber erklecklich den Menschen schon hier glückselig zu machen; als wozu ohne Freyheit ein Instinkt (ich glaube, man würde besser sagen, ein höheres, alle Nebel der Sinnlichkeit zerstreuendes Licht, weil doch ohne klare Erkenntniß des objektiven Gutes keine Seligkeit möglich ist,) schicklicher wäre. Man sehe diese, und andere mit ihr verknüpften Wahrheiten l. cit. von 170. bis 174. viel würdiger und klärer vorgetragen.

c) Und nun (Seite 7.) setzt Hr. Kant zum absolut letzten Zwecke wenigst in diesem Leben den guten Willen, und erklärt aus diesem, warum nicht Glückseligkeit als ein schon in diesem Leben erreichbarer Zweck von der Natur bestimmt sey. Man sehe alles das viel ordentlicher l. cit. §§. 176. 177. erläutert. Unterdessen irrt sich Hr. Kant schon hier gröblichst, wenn er sagen will (und er will es freylich), guten Wille herfürzubringen sey die einzige und letzte Bestimmung, oder Zweck der Vernunft.

2.

Verworrene Begriffe über den sittlichen Werth der Handlungen des guten Willens.

Von Seite 8. bis Seite 17. kommen folgende Sätze des Hr. Kant vor. a) Der sittliche Werth der Handlungen des guten Willens besteht in dem, daß er nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht handle; b) er hängt nicht ab von der Wirklichkeit der erhaltenen Absicht,

sondern allein von dem ernstlichen Wollen.

c) Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung für das Gesetz.

a) Die sittlichen Handlungen haben nur alsdann ihren sittlichen Werth, wenn sie ihre ganze physische Güte haben. Und nun hiezu gehört, daß ich aus Liebe der Rechtschaffenheit, welche der Handlung eigen ist, und aus Abscheu der Bosheit, oder des Unedeln, so in der Unterlassung enthalten ist, handle. Man nennt sonst diesen Umstand einer guten sittlichen Handlung die gerade Absicht das Gute um seiner selbst willen zu thun, und das Böse bloß seiner Bosheit halben zu unterlassen. Man sehe die Abhandlung von diesem Eth. univ. christ. 310. bis 324.

Hat der gute Wille die ganze Stärke seines Wollens allein durch diese Liebe der Rechtschaffenheit der Handlung; ist seine Liebe mit gleicher Stärke allgemein schon gefasset gegen alle Handlungen, welche Rechtschaffenheit enthalten, und ist sein Abscheu schon entschlossen gegen alle, welche böse, oder der Rechtschaffenheit zuwider sind; so hat er seinen ganzen sittlichen Werth. Hat aber die Liebe zur Rechtschaffenheit der Handlung nicht für sich selbst diese allein und allgemein herrschende Gewalt und Entschlossenheit an sich, sondern wird ihre zum festen Wollen allein ganz nicht hinreichende Schwachheit itzt nur durch eine Neigung zu dem Angenehmen oder Nützlichen ersetzt,

welches die Handlung, in Rücksicht auf ihre Rechtschaffenheit ganz zufällig, mit sich verbunden hat: so hat der Wille seine volle physische Güte nicht; und da er sie bey der Freyheit selbe zu haben doch nicht hat, so ist bey ihm ein sittlicher Mangel der Güte. Nun heißt Hr. **Kant** die bloß zur Liebe reizende physische Güte der Handlung, oder die Abscheu erweckende physische Bosheit, schon **ein Gesetz**, und die Stärke ihres Reizes **eine Pflicht**. Und so versteht man leicht, was da bey ihm heisse, **aus Pflicht, und nicht aus Neigung handeln**. Wir werden unten auf das zurück kommen, ob es recht gethan sey, so eine Erklärung von **Gesetze** und **Pflicht** zu geben.

b) Hat der gute Wille durch eigene Freyheit diese seine volle physische Stärke des Wollens, und des Wohlgefallens an der wahren physischen Güte der Handlung, so hat er seinen vollen selbstständigen, d. i. von der Freyheit allein abhangenden Werth, den ihm kein von seiner Freyheit nicht eben so abhängiger Erfolg mindern, noch vermehren kann; und zwar eben darum, daß nur jenes physische Gute, welches der selbstständige Wille selbst enthält, eigentlich sittlich ist; alles andere aber eigentlich und für sich selbst nicht mehr. Die natürlichen Wirkungen der Handlung selbst, welcher wegen die Handlung physisch gut ist, mögen ungehindert erfolgen, oder durch zufällige Hinderniſſe, welche zu heben es nicht frey steht, aufgehalten werden; oder es mögen auch zufälli-

ger Weise aus freyer Bosheit anderer Menschen böse Wirkungen gegen alle unsere gute Absicht und Vorsicht daraus entstehen; alles das ändert nichts mehr an der sittlichen Güte des Willens; und so bleibt dieser sittlich gute Wille unabhängig von der Wirklichkeit der erhaltenen Absicht, und ganz selbstständig in seiner ganzen Güte.

über Achtung gegen das Gesetz, und über Neigung,

c) Hr. **Kant** giebt sich von Seite 14. bis 17. Mühe den Begriff von **Achtung für das Gesetze** zu entwickeln. Wenn wir unterdessen nur die Begriffe vom Gesetze und von der Pflicht selbst noch bey Seite lassen, so wird sich Achtung ganz leicht deutlicher durch eine freye und alles überwiegende Liebe des Wohlgefallens an der Rechtschaffenheit (d. i. deutlich als wahr anerkannten physischen Güte) oder der Handlung selbst, oder des jenigen erklären lassen, welcher die Handlung von uns fodert. Denn es giebt eine **Achtung**, d. i. Werthhaltung, **gegen Handlungen**, und **gegen Personen**; wie es **Würdigkeit** zur Achtung in Handlungen, und in Personen giebt. Man sehe Eth. univ. christ. 158. 159. **Achtung unterscheidet sich von Neigung** gegen Handlungen, Personen und Gegenstände von aller Art durch dieß, daß **Neigung** eine nicht freye Liebe des Wohlgefallens an der undeutlich erkannten physischen Güte derselben Dinge ist, ohne zu unterscheiden, ob es wahre, oder nur Scheingüte ist. Wie nun aber Achtung, sowohl als Neigung, eine Liebe des Wohlgefallens, d. i. **ein primitiver Akt**

des

des Wollens ist, dergleichen nicht aus einem andern vorhergehenden Wollen entspringen; also kömmt alles auf das an, ob die Achtung für Rechtschaffenheit, oder ob was immer für eine Neigung, in uns herrschend, d. i. alle andere Liebe des Wohlgefallens überwiegend werde. Denn die herrschende primitive Liebe des Wohlgefallens zieht hernach durch ihre Gebothe alle andere Affekte und Willensübungen auf ihre Seite hin. Sieh Ethic. com. christ. 62. 63. 67. VI. ꝛc. ꝛc.

3.

über Gesetz, und Maxime.

Und nun heißt Hr. Kant (S. 15. *) das objektive Princip, welches die Achtung des guten Willens bestimmt, oder reizt, d. i. die physische Güte der möglichen freyen Handlung, schon selbst das Gesetz; die reine Achtung aber, welche als herrschende Liebe des Wohlgefallens an dem Gesetze, d. i. an der Rechtschaffenheit der Handlung, alles übrige Wollen, selbst mit Abbruch aller Neigungen bestimmt, heißt er die Maxime, oder das subjektive Princip des Wollens. Allein da ganz gewiß die Achtung sowohl, als jede Neigung, selbst schon ein Akt des guten, oder nicht guten Wollens ist: so werden wir wohl, wie zu allem übrigen Wollen, also auch zur Achtung selbst, und also zur Maxime, noch ein anders frey wollendes subjektives Princip voraussetzen müssen, welches zwar frey dieß oder jenes will, frey Achtung für Rechtschaffenheit hat, oder frey die Neigung

herr-

herrschen läßt, ob es schon selbst im Daseyn nicht frey ist, d. i. die Substanz unsrer freyen Seele. Das Wort **Maxime** schickt sich auch nicht recht auf einen Akt des Willens.

4.

Ganz unrichtig ist wieder der Ausdruck, dessen sich Hr. **Kant** am Ende der S. 15. bedient: „**Nichts anders, als die Vorstellung des Gesetzes** (d. i. der Rechtschaffenheit der Handlung des Wollens) **an sich selbst, so fern sie der** (alleinige) **Bestimmungsgrund des Willens ist, kann das vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, ausmachen.** Denn da diese Vorstellung selbst nicht frey ist, noch zum Wollen selbst gehört, kann nicht in ihr, sondern nur in der herrschenden Achtung gegen sie, als in dem primitiven Akte des guten Wollens, das ganze Gute, so wir sittlich nennen, ursprünglich bestehen; als bey welcher das freye gute Wollen anfängt, und welche, als herrschende Liebe, alles übrige Wollen gebietet. Ist eine bloße Neigung der primitive herrschende Akt alles Wollens, so hat alles Wollen nicht mehr moralischen Werth als die Neigung selbst, von der es anfängt: und durchaus beherrschet wird.

Unrichtiger Ausdruck dessen, was das sittlich Gute ausmacht.

5.

Itzt aber S. 16. * zeigt der tiefsinnige Hr. **Kant** wiederum eine schwache Seite in seinem Begriffe **von Achtung und vom Gefühle.** Anfangs

Sehr unrichtig macht Hr. Kant Achtung für

das Gesetz, so wie auch Neigung und Furcht zu lauter Gefühle.

fangs macht er die Achtung selbst zu einem Gefühle, nur aber will er sie für kein durch Einfluß empfangenes, sondern nur durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl gelten lassen, welches von allen Gefühlen der erstern Art, die sich auf Neigung, oder Furcht bringen lassen, unterschieden sey.„ Und nun hätte ich geglaubt, Gefühl sey immer nur eine Empfindung der äußern oder der innern Sinnlichkeit; welche folglich nur auf gegenwärtige und unmittelbare Erfahrungsgegenstände mit einem verworrenen Anschauen ihrer lustreizenden (d. i. absoluten, nicht nur respektiven, oder nützlichen) Güte gerichtet ist (Antikant 362. 362. 364.). Schon das Wort Gefühl sagt nur was solches. Nun aber so ist ja die Handlung, für deren Rechtschaffenheit und sittlichen Werth wir Achtung haben sollen, noch nicht gegenwärtig; sondern sie wird uns nur als möglich für so rechtschaffen, und eben darum als allgemein unsrer Achtung würdig, von der Vernunft vorgestellt, und wir werden erst aufgefodert selbe aus solcher Achtung wirklich zu machen. Wie kann denn also von ihr ein Gefühl Platz haben? Können wir denn schon itzt ein Gefühl von dem allgemeinen Lustreize eines noch bloß möglichen Gegenstandes haben? Hr. Kant nämlich, und mit ihm so viele andere, vermengen die undeutliche Erkenntniß der gemeinen gesunden Vernunft von der Rechtschaffenheit und physischen Güte der sich unserm freyen Willen zur überwiegenden Liebe des vernünftigen (nicht mehr sinnlichen) Wohlgefallens em-

pfeh-

pfehlenden, noch bloß als uns möglich vorgestellten Handlung mit einer verworrenen Empfindung unmittelbar gegenwärtiger, angenehmer Gegenstände; oder sie erdichten in der gemeinen gesunden Vernunft ein gegenwärtiges Gefühl von der absoluten Güte bloß möglicher Dinge. Eben so unrichtig **will Hr. Kant die Gefühle der ersten Art, die er durch Einfluß empfangene Gefühle heißt,** d. i. die Gefühle von wirklichen gegenwärtigen Sachen, **auf Neigung und Furcht zusammen bringen.** Nun sind aber ja Neigung und Furcht eigentlich keine Gefühle oder Empfindungen der Sinnlichkeit als des Erkenntnißvermögens, sondern Akte eines Begehrungsvermögens. Wie können denn Gefühle, oder Empfindungen, auf Neigung und Furcht zusammengebracht werden? **Kurz: Es giebt nur Lustes- und Unlustesgefühle,** d. i. Empfindungen, welche zur Liebe des Wohlgefallens, oder zum Abscheu des Mißfallens, durch verworrenes unmittelbares Anschauen absolut guter, oder lästiger Gegenstände reizen.

6.

Gleich nach diesem erklärt Hr. Kant die Achtung bald für „das Bewußtseyn der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze, ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn; bald sagt er: „die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und das Bewußtseyn derselben heißt Achtung, so daß diese als Wirkung des Gesetzes aufs Subjekt, und nicht als Ursache desselben

Schwankender und falscher Begriff desselben über das, was Achtung gegen das Gesetz sey.

ben angesehen wird. „ Und gleich nach diesem heißt es wiederum. „ Die Achtung ist eigentlich die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut. „ Wie verworren gedacht ist dieß! So ein dunkles Denken paßt einmal nicht für eine Grundlage zur Metaphysik der Sitten. Achtung ist keine vernünftige Vorstellung. Denn in solchem Falle gehörte sie nicht zur sittlichen Güte des Wollens. Sie ist bloß eine vernünftige Vorliebe des Wohlgefallens an der durch die Vernunft bloß als möglich erkannten Rechtschaffenheit der künftigen Handlung.

7.

Woher kömmt die Kenntniß der Allgemeinheit der sittlichen Güte einzelner Handlungen?

Eben so unrichtig heißt Hr. Kant S. 17. die durch die Vernunft (deutlich, oder verworren) erkannte Rechtmäßigkeit, oder physische Güte der bloß noch möglichen Handlung, welche sich zur freyen Achtung empfiehlt, allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt, welche das objektive Princip sey, dadurch der Wille bestimmt werde. Und nun oben (S. 15. *) heißt es: das objektive Princip, das den Willen bestimme, sey das praktische Gesetz. So ist also das Gesetz und die Vorstellung der Gesetzmäßigkeit der möglichen Handlung eins. Ist aber so eine Sprache den Regeln logischer Erklärungen gemäß? Eben so unrichtig heißt er den primitiven herrschenden Affekt des Wohl- oder Mißfallens oben die Maxime und das subjektive Princip des Wollens. Unterdessen wie kömmts, daß, da

es

es um eine einzelne sittlich gute Handlung zu thun ist, die Vernunft, um Achtung für selbe dem freyen Willen zu empfehlen, ihm die allgemeine Rechtschaffenheit, oder physische Güte dieser Handlung vorhält? **Antwort: erstens** weil die Vernunft sie nur erst als möglich vorstellt; alle Möglichkeit aber unveränderlich das ist, was sie ist, und folglich allgemein gut, oder allgemein bös ist: **zweytens**; weil ohne allgemeinen Vordersatz der Vernunftschluß, du sollst es itzt thun in diesem einzelnen Falle, wo du Vermögen hast es zu thun, sich nicht folgern ließe.

8.

Hr. Kant macht diese Allgemeinheit der Moralität bestimmter Handlungen zum obersten Princip der Moral.

Itzt macht Hr. Kant aus dieser Erkenntniß der allgemeinen Rechtschaffenheit einer möglichen Handlung a) ein allgemeines Princip der Moralität aller Handlungen des freyen Willens (S. 17.): du sollst niemals anders verfahren, als so, daß du auch wollen könnest, deine Maxime soll ein allgemeines Gesetz werden. Das heißt nun nach deutlicheren, oben schon entwickelten Begriffen, so viel: **Bestimme deine herrschende Liebe des Wohl- und Mißfallens so, daß du wollen könnest, daß so eine Bestimmung derselben allgemein werde bey allen denkenden freyen Wesen.** b) Mit diesem Kompasse in der Hand, sagt er S. 21., wisse auch selbst die gemeine Menschenvernunft in allen vorkommenden Fällen sehr wohl zu unterschei-

den,

den, was gut, was böse sey, daß es also keiner Wissenschaft und Philosophie bedürfe.

c) Er sagt: „die Kenntniß dessen, was zu thun, mithin auch zu wissen, jedem Menschen obliegt, sey auch jedes, selbst des gemeinsten Menschen Sache.

d) Doch habe das praktische Beurtheilungsvermögen vor dem theoretischen im gemeinen Menschenverstande so gar vieles voraus. Denn im theoretischen gerathe die gemeine Vernunft in lauter Unbegreiflichkeit und Widersprüche mit sich selbst, so bald sie es wagt von den Erfahrungen der Sinne abzugehen. Im praktischen aber fängt die Beurtheilungskraft denn eben allererst sich recht vortheilhaft zu zeigen an, wenn der gemeine Verstand alle sinnliche Triebfedern von praktischen Gesetzen (d. i. von sinnlichen Gefühlen) ausschließt. Selbst der gemeine Verstand, wenn er den Werth der Handlungen aufrichtig bestimmen will, trifft es eben so recht, als es sich immer ein Philosoph versprechen kann; ja er ist beynahe sicherer hierinn als letzterer; weil dieser doch kein anders Princip als jener haben kann, aber leicht durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwegungen in seinem Urtheile verwirrt, und von der geraden Richtung abgezogen wird.

e) Aus diesem Grunde fragt Hr. Kant endlich; ob es nicht rathsamer wäre, es in moralischen

schen Dingen bey dem gemeinen Vernunfturtheile bewenden zu lassen, um nicht durch Philosophie den gemeinen Menschenverstand von seiner glücklichen Einfalt abzubringen. f) Schließt aber doch zu letzt, daß, um das Recht der Vernunft zu verfechten, im Praktischen auch gegen die Ansprüche der Sinnlichkeit, als Begehrungsvermögen, ihre Vorschriften geltend zu machen, eine Philosophie und Kritik der Vernunft nöthig sey.

9.

Anmerkungen über diese Sätze des Hr. Kant. Anmerkungen darüber.

Ueber a) Ohne Zweifel was für einen Menschen achtungswürdig, oder verabscheuungswürdig ist, das ist für alle unter vollkommen gleichen Bestimmungen gleichmäßig achtungs- oder verabscheuenswürdig. Denn, wie ich schon vorher gesagt habe, die Möglichkeit ist in aller und jeder Bestimmung durchaus unveränderlich. Ob aber das angegebene Princip der Moralität unserer Handlungen wirklich allgemein brauchbar sey, also daß man die Moralität aller Handlungen in allen Umständen daraus ableiten könne, das ist eine andere Frage. Wenn es auf die Pflichten gegen andere Personen ankömmt, will ich es wohl glauben, daß es für selbe allgemein brauchbar sey; weil es in der Sache selbst mit jenen übereinkömmt, das uns der Heilige des Evangeliums (wie ihn Hr. Kant nennt S. 29.) gegeben hat: quod vultis, ut fa-

Allgemeinheit ist zwar eine Eigenschaft aller Gesetze: dient sie aber deßwegen für ein Princip aller Gesetze?

ciant vobis homines etc., und quod tibi non vis fieri etc. Ich habe den Grund davon in meiner Ethica communi christiana P. III. 78. 79. angezeigt. Allein wenn es auf die Pflichten gegen sich selbst ankömmt; da möchte es oft Schwierigkeit absetzen.

Ists wahr, wie Herr Kant glaubt, daß die gemeine Vernunft alle Menschen in allen Fällen lehre, was gut und bös sey?

Ueber b und c) Hier möchte ich schier vermuthen, dem Hr. Kant gehe als einem tiefsinnigen Denker bey seinem Schreibpult praktische Menschenkenntniß ab. Denn ich habe hundertmal erfahren, daß aus Abgange fleißiger Unterweisung die meisten Leute in den wesentlichsten Pflichten ihres Standes äußerst unwissend sind. Wenn denn jenes allgemeine Princip dem gemeinen Menschenverstande so geläufig ist, wie kömmt es denn, daß man so wenig Gebrauch davon macht?

Warum hält Herr Kant die Vernunft im Praktischen für so richtig, die er im theoretischen ganz für dialektisch erklärt hat?

Ueber d) Hier sollte doch Hr. Kant eine so natürliche Frage aufzulösen nicht vergessen haben, welche einem jeden über sein System einfallen muß. Mein! warum hält doch Hr. Kant dafür, oder warum sollen wir seinen Grundsätzen gemäß dafürhalten, die Beurtheilungen unsers Verstandes und unsrer Vernunft, welche im theoretischen so objektiv leer und allgemein dialektisch sind, so bald sie sich über Erfahrung hinauswagen, seyn doch im praktischen richtig; unerachtet selbe sich in diesen durchaus über alle Erfahrung eben dem allgemeinen Princip gemäß hinaus setzen muß, das der Hr. Kant, als für den gemeinen Menschenverstand

so

so geläufig, aufgestellt hat? Immer muß hier die Vernunft bloß aus dem allgemeinen Begriffe einer jeden Handlung allgemein urtheilen, sie sey physisch gut, und ihre allgemeine Rechtschaffenheit sey achtungswürdig. Noch mehr: warum ist im praktischen selbst die Sinnlichkeit dialektisch; da sie uns nur mit Scheingütern täuschet; und warum soll hier nur Vernunft allein objektiv gültige Begriffe geben? Soll nicht vielmehr auch hier die Erfahrung von so vielen der Vernunft widersprechenden Bedürfnissen und Neigungen die Spekulation einer nach dem System des grossen Hr. **Kant** der Illusion schon überwiesenen Vernunft überwiegen? Hier wird mir Hr. **Kant** wohl immer die Antwort schuldig bleiben.

Und doch wider eben diese gesunde praktische Vernunft hält Hr. Kant die praktische Philosophie in schlechtem Werth.

Ueber e) Und ja freylich mußte Hr. **Kant** auch hier wieder dem gemeinen gesunden Menschenverstande widersprechen. Doch solche überstudirte Moralphilosophie, wie des Hr. **Kant** seine ist, wird wohl nothwendig von allen Augen und Ohren müssen entfernt werden; weil sie den gemeinen Menschenverstand nur gar zu weit von seiner glücklichen Einfalt abbringen würde. Wenn es wahr wäre, daß Philosophie keiner Demonstration fähig wäre, wie Hr. **Kant** ebenfalls behauptet hat, so wären wir ja ohnehin gezwungen diese ganze Arbeit bloß dem gesunden Menschenverstande zu überlassen. Wir würden aber bald so viele neue Moralen, als Menschenköpfe, zählen. Sonsten aber ist es eine psychologische demonstrirte Regel,

daß alle deutliche und mit Evidenz versehene Erkenntniß des Guten nach Proportion, wie sie sich diesen Eigenschaften mehr oder weniger nähert, eben so eine grösere, oder mindere Kraft über den Willen habe. Und gemäß solcher Regel wird es wohl allgemein für alle Menschen höchst wichtig werden, sie durch deutliche Begriffe von der ganzen Achtungswürdigkeit aller Tugendhandlungen, und von der ganzen Abscheuenswürdigkeit aller Laster, bis zur möglichen Evidenz zu überzeugen.

Die nämliche gesunde Vernunft ist theoretisch und praktisch, und doch widerspricht ihr die Erfahrung nicht im theoretischen, aber wohl im praktischen.

Ueber f) So gewiß die gemeine Vernunft uns vor aller Philosophie in der Moral und im Praktischen schon belehrt, was zu thun ist, eben so gewiß ist es, daß sie uns auch im theoretischen schon fest angiebt, es sey ein Gott, wir haben eine eine Freyheit, und eine einfache Substanz der Seele; es gebe endlich auch nach diesem ein anders Leben. Dieser gemeinen Vernunftlehre im theoretischen widerspricht wenigst die Erfahrung nicht nur in keinem Stücke, sondern sie giebt selbst der Vernunft die ersten Gründe zu solchen ihr eigenen Kenntnissen. Entgegen im Praktischen ist des Widersprechens der Erfahrung und des ganzen sinnlichen Begehrungsvermögens gegen die Vorschriften eben dieser Vernunft kein Ende. Aeußerste Bedürfniß also wird es im Kantischen Systeme, durch Philosophie hier im Praktischen das Vorrecht der Vernunft zu behaupten; nachdem man sie im theoretischen schon desselben, und ihres ganzen Ansehens beraubt, ja ihr so gar allgemein die

Mög-

Möglichkeit, irgend eine ihrer Behauptungen selbst durch eine philosophische Demonstration darzuthun, schlechthin abgesprochen hat. Und nun diese Bedürfniß finde ich bey Hr. Kant nirgend auch nur mit einem Worte befriediget. Dieß heißt einmal nicht systematisch denken!

Zweyter Abschnitt.

10.

Von S. 25. bis S. 36. behauptet Hr. Kant, der Begriff von der Pflicht (oder vom Handeln aus Pflicht, und überhaupt vom sittlichen Werth der Handlungen des guten Willens, nach No. 2.) sey kein Erfahrungsbegriff; sondern alle sittliche Begriffe haben ihren Sitz und Ursprung völlig *a priori* in der Vernunft, ohne daß sie von einem empirischen, und darum bloß zufälligen Erkenntniß abstrahirt werden können.

Hr. Kant will alle sittliche Begriffe nicht von Erfahrung hergeleitet, sondern a priori als Vernunftbegriffe anerkannt wissen.

11.

Und ich behaupte schlechthin ganz das Gegentheil, und sage: 1) alle Begriffe von sittlichen Handlungen selbst nach aller ihrer specifischen objektiven Bestimmung sind von der Erfahrung abgezogen, so wie selbst der allgemeine Begriff von physischer und sittlicher Güte, von wahrem und vom Scheingute.

Und doch ist das Gegentheil schlechthin gewiß.

gute. 2) Und nur durch Vergleichung der abstrahirten Begriffe der Handlungen mit den noch allgemeineren Begriffen des Guten, des wahren, und des Scheinguten, erkennt die Vernunft die allgemeine physische und sittliche Güte, oder Bosheit dergleichen Handlungen überhaupt. Ich beweise es bis zur vollkommenen Evidenz.

12.

Was metaphysisch, physisch, und moralisch gut sey. Unmittelbar, oder mittelbar freyes Wollen?

Was positive objektive Kennbarkeit der Realität im Bezug auf das Erkenntnißvermögen ist, das ist auch passive objektive Appetibilität eben derselben im Bezug auf das Begehrungsvermögen, so bald es als eine Realität erkennt wird. Denn wie wir nur Realität eigentlich erkennen, also können wir nur das uns als reell vorgestellte lieben, oder als gut begehren, und nicht das Nichts als Nichts. Also schlechthin und **metaphysisch gut** ist was, und so weit was Realität ist. Das **Gute in einem Dinge ist wesentlich**, oder **zufällig**: das zufällige Gute ist **blos physisches Gut**, wenn es nicht frey von sich selbst erworbenes Gut ist; **moralisch Gutes** ist das physisch Gute in einem Dinge, das frey von ihm selbst als Princip existirt. Das moralisch Gute ist entweder **ein unmittelbar freyes**, oder aus dem freyen thätigen Princip unmittelbar entsprungenes, physisches Gutes und das ist nur der physisch gute und zugleich unmittelbar freye Willensakt selbst; **oder es ist ein nur mittel-**

bar

bar aus dem freyen Princip entsprungenes physisches Gutes, z. B. die aus dem unmittelbar freyen Wollen erfolgten Handlungen der übrigen Kräfte des Menschen als die freywillige Aufmerksamkeit und Gedanken, die freywilligen Bewegungen des Leibs, ja selbst die von einer unmittelbar freyen herrschenden Liebe des Willens entsprungene übrigen Willenshandlungen.

13.

Deutliche Erklärung dessen, was moralische Güte sey, und wie alle praktischen Begriffe aus Erfahrung entspringen.

I. Die moralische Güte hängt eigentlich und ursprünglich nur den unmittelbar freyen primitiven herrschenden Willensäußerungen an. Denn alle andere, durch sie ferner gebothene und bestimmte Handlungen haben keine eigene unmittelbare Freyheit mehr, so bald jene frey existiren (2.).

II. Die moralische Güte besteht bloß in der physischen Güte der primitiven herrschenden Willensäußerungen und in ihrer unmittelbaren Freyheit (1.).

* Ein klarer Beweis also von noch verworrenen Begriffen ist es, wenn man über das **Wesen sittlicher Güte** tiefsinnige Untersuchungen anstellt, ohne den **Begriff von physischer Güte und dem Guten überhaupt** zum Grunde zu legen; da doch offenbar der Begriff von sittlicher Güte nichts anders als die physische Güte eines Wollens und dessen unmittelbare Freyheit enthält.

III.

III. Da die primitiven und allein unmittelbar freyen Willensakte nur in der Liebe des Wohlgefallens, oder im Abscheu des Mißfallens bestehen, als welche denn Freude an dem gegenwärtigen, und Begierde nach dem noch abwesenden Gut; oder Traurigkeit ab dem gegenwärtigen, und Furcht vor dem noch abwesenden Uebel befehlen: so muß man die moralische Güte unserer Handlungen hauptsächlich in unserer herrschenden Liebe des Wohlgefallens, und in dem herrschenden Abscheu des Mißfallens, als in ihrem Grundsubjekte, suchen. Sieh in der Ethica univ. christ. von 16. bis 20. und von 49. bis 64.

IV. Wir werden dann, um die moralische Güte unsrer Handlungen in ihrer Quelle zu erkennen, und zu schätzen, nur die physische Güte einer jeden in uns herrschenden primitiven Liebe des Wohlgefallens, oder eines jeden primitiven Abscheuens untersuchen dürfen.

V. Die physische Güte alles Wollens besteht in dem, daß es was wahrhaft Gutes wolle, d.i. gegen das Liebe des Wohlgefallens trage, was wahrhaft gut ist, und gegen das Abscheu des Mißfallens hege, was wahrhaft bös ist.

VI. Je größer das wahrhafte Gut ist, das man will, und durch sein Wollen liebt,

je

se größer ist die physische Güte desselben, und folglich auch die moralische Güte, wenn man es frey liebt.

VII Nun kann ich aus innerster Erfahrung wissen, welches Gut es sey, dessen Liebe des Wohlgefallens der primitive Grundakt meines Wollens sey. Denn diese meine wirkliche Liebe des Wohlgefallens ist ein gegenwärtiger unmittelbarer Gegenstand der Erfahrung meines innersten Sinnes.

VIII Wir haben aber auch selbst alle Begriffe von einem jeden Gute, so uns wohlgefällt, und welches wir mit herrschender Liebe des Wohlgefallens lieben können, entweder unmittelbar aus eigener Erfahrung, oder aus Zusammensetzung mehrer verschiedener Begriffe von schon erfahrenen Gütern in einen Begriff von einem zusammengesetzten Gut; wie selbst den Begriff von Gott, so weit er was bestimmtes in seiner Vorstellung enthält; oder, wenn wir den Begriff von einem nie selbst erfahrenen Gute nur durch Wortbeschreibungen anderer Menschen erhalten, so fügen wir wiederum nur jene Erfahrungsbegriffe in einen Begriff zusammen, welche wir von den Objekten haben, die der Wortbedeutung entsprechen.

IX. Nun wie wir die physische Güte selbst erfahrener, d. i, durch Erfahrung gefühlter Güter

kennen, mit einander vergleichen, und ihrer Größe nach beurtheilen können; da wir unsere primitive herrschende Liebe ebenfalls aus innerster Erfahrung sammt den objektiven Gütern kennen, auf welche sie zielt; so geht uns ja zur vollständigen Kenntniß ihrer physischen Güte, und, da wir uns unsrer Freyheit und ihrer ganzen Selbstständigkeit ebenfalls innerst bewußt sind, auch zur vollständigen Kenntniß ihrer moralischen Güte, nichts mehr ab.

X. Wie wir endlich bloß durch Abstraktion von Erfahrung allgemeine Begriffe von der blossen Möglichkeit der Güter erhalten, welche wir erfahren, und durch Erfahrung schon zu schätzen gelernt haben: so erzeugen wir ebenfalls aus der innersten Erfahrung abstrakte allgemeine Begriffe von der blossen Möglichkeit der sittlichen primitiven Liebshandlungen und ihren natürlichen Folgen, so wir schon erfahren, und in der Erfahrung nach ihrem sittlichen Werth geschätzet haben, und gestalten uns eben auch von ihnen den eben so abstrakten allgemeinen Begriff von ihrem allgemeinen sittlichen Werth. D. i. w. z. e. w.

* Wir brauchen nämlich hier auf nichts anders mehr zu merken, als auf den allgemeinen Grundsatz, woher die Allgemeinheit der abstrakten Begriffe komme; welcher kein anderer ist, als daß

sie

sie nicht mehr wirkliche Dinge, sondern bloß mögliche Bestimmungen bezeichnen, von deren Möglichkeit, wo sie sich in einem wirklichen Dinge findet, allezeit das gilt, was in dem abstrakten Begriffe enthalten ist (84.).

** Ich bedaure es oft, wenn ich in manchen, helles Denken versprechenden Schriften lese, wie man sich über das, **was moralische Güte sey**, abmartere. Frage zu erst, was metaphysisch und physisch guter Wille sey, und setze, er wolle frey: so hast du ja schon die moralische Güte desselben. Nun bezieh deine Einfälle auf den Begriff des physischen Guts, und sieh, ob sie allgemein, mit allen jenen Bestimmungen darauf passen, welche du dem Begriffe von moralischer Güte, und ihrem ersten Princip gegeben hast.

14.

Aufklärung des obigen Satzes §. 2. aus dem, was eben von moralischer Güte gesagt worden ist.

Itzt aber werden wir den oben (2.) erklärten Grundsatz (**der sittliche Werth der Handlungen des guten Willens besteht in dem, daß er nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht handle**) noch viel deutlicher erklären können. Er heißt nämlich so viel als: **welches Gut du immer zu wollen Freyheit hast, wenn dein Wollen desselben den vollständigen möglichen sittlichen Werth haben soll: so mußt du es wollen aus Liebe des Wohlgefallens an seiner eigenen durchgängigen wahren**

und

und größten physischen Güte, nicht aber bloß aus Wohlgefallen eines bloß zufälligen Theils derselben, dessenthalben allein es noch nicht so einen Grad deiner Liebe verdiente, als du ihm wirklich frey schenkest. Z. B. du issest eine dir sehr gesunde Speise mit dem ausgezeichnetesten Vergnügen, bloß weil sie dir wohl schmeckt. Sollte dein herrschender Wille zum Genuß dieser Speise den eigentlich möglichen sittlichen Werth haben, so müßte er mehr auf die Gedeihlichkeit so einer Speise zu deiner Gesundheit, und mittels dieser dich fähiger zu machen dem übrigen grossen Zwecke deines Daseyns näher zu kommen, gerichtet seyn; und nur das herrschende Wohlgefallen an dieser ihrer wahren und größten physischen Güte sollte alles übriges Wollen und Handeln über den Genuß dieser Speise bestimmen. Und so ist es offenbar, daß dein Wollen im Genuß dieser Speise seine ganze moralisch mögliche Güte eben deßwegen haben würde, weil es durch die primitive Liebe des herrschenden Wohlgefallens an der größten und ganzen physischen wahren Güte dieser Speise bloß nach ihrem eigenen physischen Werth bestimmt würde.

* Lasset uns itzt hören, was Hr. Kant von S. 25. an vorbringt, um zu erweisen, unsere Begriffe von Pflichten, d. i. vom sittlichen Werth unserer freyen Handlungen, seyn bloß a priori aus der Vernunft entsprungen, und keinesweges von Erfahrung abstrahirt.

15.

a) Auf S. 25. heißt es: man habe keine Erfahrung von sicheren Beyspielen einer Gesinnung aus reiner Pflicht zu handeln. Antwort. Keine äußere Erfahrung von andern Menschen? Keine im eigentlichen Verstande, das ist gewiß: weil ich nur meine sinnlichen Ideen unmittelbar erfahre. Keine moralische Gewißheit davon aus äußerer Erfahrung? Wäre es: ob ich es schon so weit aus tausendfältiger Erfahrung im Beichtstuhle und sonst widersprechen muß, daß ich es mit aller möglichen moralischen Gewißheit selbst erfahren habe, und nebst Jesus Christus noch auch von einer Menge heiliger Menschen aus der Geschichte überzeuget bin, daß sie aus reiner Pflicht mit der ganzen moralischen Güte handelten. Wäre es aber: so hätten wir doch an eben solchen Beyspielen so fern Erfahrungen von Handlungen, mit deren Ideen wenigst durch Worterzählungen in uns die zusammengesetzte Idee von möglichen Gesinnungen aus reiner Pflicht zu handeln wäre erweckt worden. Wie steht es aber mit der innersten Erfahrung des Hr. Kant selbst? Soll er sich in seiner Riesenbemühung eine ganz nagelneue Kritik der reinen, sowohl theoretisch- als praktischen Vernunft aufzustellen gar nichts von einer Gesinnung aus reiner Pflicht gehandelt zu haben bewußt seyn? Ja (sagt Hr. Kant S. 26.): aber es kann auch bey der schärfesten Selbstprüfung, da wir gar nichts von falschen Gründen zu handeln in uns antreffen,

Ists wahr, wie Herr Kant es sagt, daß wir keine Erfahrung von Handlungen aus reiner Pflicht haben?

dar-

daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen wer-den, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sey. — — Denn wir können in der That selbst durch die angestrengteste Prüfung niemals völlig hinter die geheimen Triebfedern kommen; weil es beym moralischen Werthe nicht auf die Handlungen ankömmt, die man sieht, sondern auf jene innere Principien derselben, die man nicht sieht.

Antwort. Wie viel unrichtiges sagt Hr. Kant überall, wo er auch den Schein von sich giebt viel richtiges zu sagen. Denn 1) ist wohl Selbstliebe immer der reinen Pflichtgesinnung zuwider? 2) Sind denn Vorstellungen der Bewegursachen, oder Antriebe, mehr als Principien bloß der Möglichkeit dieses oder jenes Wollens? 3) Nur die herrschende Liebe des Wohlgefallens an der ganzen eigentlichen physischen Güte dessen, was wir frey wollen, ist der erste wirkliche freye Actus des sittlichen Wollens. Und dieser Actus, der ein eigentlicher unmittelbarer Gegenstand des innersten Sinnes und seiner Erfahrung ist, soll unsichtbar, und durch einen redlichen, sich selbst nicht zu schmeicheln verlangenden, ja wohl auch den hoffärtigen Selbstbetrug verabscheuenden Blick des innersten Sinns nicht zu unterscheiden seyn? Wenn dem also ist, so gilt ein gleiches mit der Unsichtbarkeit unserer sittlich bösen Gesinnung; und itzt werden wir unsere Gewissensbisse eben so leicht mit der Tröstung unsichtbarer guter Triebfedern stillen können.

Sey

Sey aber auch dieses, wenn es doch Hr. Kant so will. Haben wir nicht doch wenigst die Vorstellung jenes Gutes aus der Erfahrung (13. VIII.), dessen herrschende Liebe, wenn sie die wirkliche Triebfeder alles unsers Wollens wirklich wäre, ihm alle sittliche Güte beybringen würde? Erfahren wir nicht wenigst ihre wirkliche bewegende Kraft, mit der sie unsre Freyheit zu so einer Liebe auffodert, und entspringt nicht schon aus dieser Erfahrung die Idee der Möglichkeit einer solchen sittlich guten herrschenden Liebe? Und nun haben wir nicht schon in ihr alles was wir wünschen können um ihre moralische künftig wirkliche Güte zu beurtheilen? Gesetzt auch, es steckte noch eine geheime Triebfeder hinter der Handlung, die wir durch alle Selbstprüfung nicht entdeckten, so wäre halt unsre innerste Erfahrung unvollständig. Erkleckte sie uns denn deßwegen nicht dennoch einen in ihr schon enthaltenen Begriff einer Handlung von ihr zu abstrahiren, und die Moralität davon allgemein zu beurtheilen? Zu was denn noch ursprüngliche, nicht aus irgend einer Erfahrung herkommende, sondern bloß a priori, weiß nicht wie, in der Vernunft entstandene Begriffe von der Sittlichkeit unsrer Handlungen?

b) Und nun so eine Behauptung des Ursprungs unsrer Begriffe von aller Sittlichkeit aus der Erfahrung, sagt Hr. Kant S. 27., „bereite jenen den Triumph, die alle Sittlichkeit, als bloßes Hirngespinst der durch Eigendünkel sich selbst über-

Misantropische Spitzfindigkeit des Hr. Kant aus lauter Vorliebe

stei-

für seine praktischen Begriffsformen a priori.

steigenden Einbildung verlachen. Warum doch? Weil auch ein Freund der Tugend in gewissen Augenblicken leicht zweifelhaft wird, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Deßwegen könne uns nichts von dem gänzlichen Abfall von unsern Ideen der Pflicht bewahren, und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Ueberzeugung, daß, wenn es auch niemals (reine Tugend-) Handlungen gegeben habe, dennoch die Vernunft für sich selbst, und unabhängig von allen Erscheinungen gebiethe, was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht kein Beyspiel gegeben hat, and deren Thunlichkeit so gar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte; — — weil die Pflicht dazu, als Pflicht überhaupt, vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt. „

Antwort 1) Welch ein eitles Wortgepränge! Wird Hr. Kant, wenn dem durchgängig also wäre, wie ers sagt, nun alles besser herstellen, wenn er wider alle Wahrscheinlichkeit nebst seinen theoretischen Denkformen noch uns solche praktische und sittliche Denkformen a priori aufdringt? Eben so leicht wird ein anderer eben so viele praktische Denkformen von allen freyen und mechanischen Künsten a priori aufstellen; weil doch, ehe diese Künste erfunden worden, kein Mensch eine Erfahrung aufweisen konnte, wovon solche Begriffe in ihrer ganzen

zen Zusammensetzung könnten bemerket werden. Und wenn die Erfahrung von der Sittlichkeit aller Menschheit wirklich so wäre, wie es uns Hr. Kant, nicht als bloß kaltblütiger, sondern nur als von eben nicht bester Laune benebelter Beobachter glauben machen will (Hr. Professor **Will** sagt uns, er habe was an sich von einem feinen Spötter (S. 15. seiner Vorlesungen über **Kanten**) woher würde denn Hr. **Kant** die objektive Gültigkeit seiner praktischen a priori hingestellten Vernunftbegriffe von Sittlichkeit noch behaupten können? Seine eigenen Verstandsbegriffe hat er ja außer der Erfahrung schon in die Acht erkläret; da doch der Verstand noch nicht gar so in ein Mißkredit, wie die Vernunft, durch ihn gekommen ist. Wie wird man blossen Vernunftsbegriffen a priori, denen nicht nur keine Erfahrung jemals entspricht, sondern so gar alle Erfahrung und Bedürfniß selbst der Sinnlichkeit geradezu widerspricht, noch freyen Kurs gestatten? Freylich erhebt so eine Denkart den Werth der Tugend ganz über alle praktische Schätzung. Aber das Laster verdient wohl eben keinen grossen Abscheu mehr, wenn es der Erfahrung gemäß wirklich so allgemein ist, und wenn es nach allen Grundsätzen des so tiefsinnig denkenden Hr. Kant schlechthin nicht praktisch möglich ist, nicht lasterhaft, d. i. tugendhaft zu seyn. Denn was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung nie übereinkömmt, ist ja wenigst nicht praktisch möglich (197.).

16.

Doch die Moralität der Handlungen ist selbst kein Gegenstand der Erfahrung, sondern der Vernunft.

Antwort 2) Doch Hr. Kant irret sich nur, wenn er glaubt es sey eins, die Begriffe von sittlichen Handlungen, und von allen Gütern oder Gegenständen unsers Wollens, als von Erfahrung abstrahirt angeben, und sagen, auch die sittliche Güte unserer Handlungen selbst sey ein Gegenstand der Erfahrung.

Das erste ist unläugbar wahr. Das zweyte wäre wirklich ein Irrthum. Denn die physische Güte als wahrhaft erkennen, und nach ihrer Grösse schätzen, ist nur ein Werk der den allgemeinen Begriff einer sittlich bestimmten Handlung mit dem allgemeinen Begriffe von physischer Güte, und von der Grösse derselben, vergleichenden Vernunft. Denn ohne diesen wäre ja selbst der Begriff von ihrem sittlichen Werth kein allgemeiner Begriff; dergleichen er doch seyn muß, um den Grund zu allgemeiner Sittenregel herzugeben. Es geht wirklich so her. Wir erfahren eine sittliche Handlung, und abstrahiren davon den Begriff ihrer Möglichkeit; oder wir setzen uns selbst von ihrer Möglichkeit aus Erfahrungsideen den Begriff zusammen. Der Verstand bietet uns den allgemeinen Begriff von physischer Güte dar, den die Vernunft mit dem Begriffe der Handlung vergleicht, und schließt: sie ist allgemein physisch, und also auch moralisch gut.

17.

c) Auf S. 28. bringt er seine alte Schwierigkeit an, wie von Erfahrung abstrahirte Begriffe allgemein werden, und den Grund für moralische Regeln geben können, welche nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß unter zufälligen Beleidigungen und mit Ausnahmen, sondern schlechterdings nothwendig gelten müssen.

Die praktischen Begriffe, wie die theoretischen, werden aus einem nämlichen Grunde allgemein.

Antwort. Allgemein werden solche Begriffe nicht weiter, als die Möglichkeit der Bestimmungen, welche sie enthalten, sich auch auf die sittlichen Handlungen anderer Arten von vernünftigen Wesen erstrecken kann. Und dann bleibt bey ihrer unveränderten Möglichkeit in allen anderen Arten vernünftiger Dinge auch ihre physische mögliche Güte, und folglich, so fern diese durch Freyheit werkstellig gemacht wird, auch ihre moralische Güte, oder ihr sittlicher Werth, überhaupts in allen gleichartig und unverändert. Hier ist also ganz keine Schwierigkeit.

18.

d) Auf S. 29. kömmt der schon bey b. in der zweyten Antwort entdeckte Irrthum wiederum vor, als ob wir auch selbst die Güte der sittlichen Handlungen durch Erfahrung schon erkenneten. „Beyspiele, selbst des Heiligen des Evangeliums, müssen zuvor selbst nach Principien der Moralität und nach dem Ideal der sittlichen Vollkommenheit

Beyspiele und Erfahrungen geben nur die Begriffe der Handlungen mittels der Abstraktion, und die Ver-

nunft ur-theilt über ihren allgemeinen Werth.

beurtheilt werden. Gott ist das Urbild des Guten. Woher haben wir aber den Begriff von Gott, als dem höchsten Gut? Lediglich aus der Idee, welche die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft, und mit dem Begriffe eines freyen Willens unzertrennlich verknüpft."

Antwort. Ganz gewiß lehrt kein Beyspiel bloß durch seine Erfahrung, was sittlich gut ist, sondern giebt nur den Begriff von einer Handlung mittels Abstraktion, und nur die Vernunft sieht ihren allgemeinen physischen und, wenn sie frey ist, eben den moralischen Werth auch ein. Dazu hat sie also keine angebohrne Begriffe a priori weiters nöthig. Und die ein moralisches Gefühl, oder durch Erfahrung, oder durch was immer für einen Weg, erdichtet haben, kannten das Geschäft der Vernunft sehr schlecht. Das Ideal der höchsten sittlichen Vollkommenheit ist kein anders als der höchsten physischen Vollkommenheit aller Handlungen, nur daß bey jenen noch die Freyheit aller physisch vollkommenster Handlungen hinzukömmt.

Hoffentlich aber wird Hr. **Kant** uns nicht auch noch eine a priori, ohne alle Abstraktion von Erfahrung, bloß in der Vernunft ihren Ursprung habende, und folglich schlechthin angebohrne Idee von Gott aufdringen wollen? Ganz neu aber (obschon auch ganz falsch) wäre der Gedanken, wenn er uns hiemit sagen wollte, der Begriff eines freyen Willens wäre in dem uns schon angebohrnen Begriffe

griffe a priori von Gott unzertrennlich enthalten. Fürwahr so brauchte es nicht so eines weitschichtigen Herholens des Beweises, daß Gott die Welt aus freyem Willen erschaffen habe.

19.

Auf S. 30. setzt Hr. Kant die populäre praktische Philosophie der reinen, von allem empirischen abgesonderten Vernunftkenntniß, mithin der Metaphysik der Sitten, entgegen, und fragt, welche vorzuziehen sey. Antwort. Hier finde ich wieder sehr feuchtes Denken mit sehr vielem Scheine der Großsprecherey und des Dogmatisirens verbunden. Wenn alle Begriffe von Sittlichkeit selbst eben sowohl der gemeinsten als der im höchsten Maaße spekulativen (S. 34.) Menschenvernunft schon a priori angebohren, und von allem empirischen Ursprung frey sind, wie kann dann die populäre praktische Philosophie in diesem Punkte mit der reinen Metaphysik der Sitten in einen Kontrast kommen, als wenn nur die letztere eine Art einer von allem empirischen abgesonderten Vernunferkenntniß wäre? Hat etwa der gemeine Pöbel allein sittliche Begriffe, die nicht von allem empirischen abgesondert sind?

Setzt Hr. Kant populäre praktische Philosophie wohl mit Grunde der Metaphysik der Sitten entgegen?

Ich glaube, Hr. Kant hätte die undeutlichen Begriffe von der Sittlichkeit aller Handlungen, welche der gemeinen gesunden Vernunft schon meistens zukommen, aber eben sowohl Begriffe a priori, obschon nicht angebohrne sind, den deutlichen Be-

griffen einer demonstrativen Vernunft entgegen se-
tzen sollen. Wo denn wohl die Frage, und selbst
ihre Auflösung, ganz wohl angebracht wäre. Denn
da die gemeine gesunde Vernunft, eben ihrer Un-
deutlichkeit halben, keiner Ordnung fähig, zur Ue-
berredung des Willens viel minder kräftig, und selbst
über mehr verwickelte Begriffe nicht selten einer
Irrung unterworfen ist: so ist es ohne Zweifel sehr
nothwendig die Moral zu erst mit demonstrativer
Methode in hellen Begriffen und einem ordentlichen
Systeme vorzutragen, und alsdann erst eben diese
Begriffe und demonstrativen Beweise selbst auf ei-
ner nicht mehr so auf Schraufen einer schulgerech-
ten Demonstration gesetzte Art dem gemeinen Volke
faßlich zu machen. Allein Hr. Kant gesteht ja
der Philosophie überhaupt, und folglich auch in
der Metaphysik der Sitten, keine demonstrative
Methode als möglich zu. Ich bitte ihn also mir
zu sagen, in wem doch die gemeine gesunde Men-
schenvernunft von der reinen Philosophie unterschie-
den sey. Ich weiß es; er sagt selbst, es gebe
nirgend so eine Philosophie: nur für Mathematik
ist unsre Vernunft zum demonstrativen Denken auf-
gelegt. Es giebt also nirgend mehr als bloß ge-
meine gesunde Vernunft, ausser in der Mathema-
tik allein. Und so würden wir freylich mit einer
reinen Philosophie der Sitten zu Hause bleiben,
und mit der populären praktischen Philosophie uns
doch begnügen müssen.

20.

Der Begriff des Hr. Kant, und der meinige, von einer ächten Metaphysik der Sitten.

Vom Ende der S. 32. an giebt Hr. Kant den Begriff einer ächten Metaphysik der Sitten also an: „Eine völlig isolirte Metaphysik, die mit keiner Antropologie, mit keiner Theologie, vermischt ist.“ Auf S. 35. erklärt er diesen Begriff ferner also: sie soll „das ganze Vermögen der reinen praktischen Vernunft bestimmen, — und deswegen nicht die Prinzipien von der besondern Natur der menschlichen Vernunft abhängig machen, sondern darum, weil moralische Gesetze für jedes vernünftige Wesen überhaupt gelten sollen, sie schon aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt ableiten; weil ohne diesem weder die Erkenntniß aller moralischen Pflichten sicher bestimmt, noch auch reine moralische Gesinnungen durch Erklärung des Werthes aller Handlungen nachdrücklich genug eingepfropft werden können.“

Antwort. Wir andere in unsrer christlichen Moral pflegten das, was Hr. Kant hier so undeutlich, als der gemeinen Denkart widrig, sagt, auf so eine Art schon vorhin zu verrichten. Da es in aller Moral nur auf die Kenntniß der physischen Güte unsers Wollens, und vorderst unserer primitiven Liebe des Wohlgefallens an allen uns möglichen Gütern ankömmt (13.), so verfaßten wir zu erst die Idee von Gott als dem allervollkommensten Wesen, und nahmen dann diese Idee der göttlichen Vollkommenheiten für eine Richtschnur,

die

die physische Güte aller unsrer Handlungen des Wollens, und ihrer Gegenstände darnach zu beurtheilen und abzumessen. Wir nahmen aber in diese reinste Idee nichts bestimmtes, außer was wir reelles aus der Erfahrung kannten, und ließen alles, uns eben auch aus Erfahrung bekanntes negative, oder böse weg.

Offenbar ist es, daß, je näher die Handlungen welch immer anderer eingeschränkter vernünftiger Wesen an Gleichheit diesem höchsten Ideal beykommen, je physisch vollkommener, und wofern sie frey sind, auch je moralisch besser sie seyn müssen. Offenbar ist es eben sowohl, daß so ein höchstes Ideal der göttlichen Vollkommenheiten für eine Universalrichtschnur der Beurtheilung aller Güte und Bösartigkeit aller Handlungen aller möglichen vernünftigen Wesen vollkommen hinlänglich seyn müsse. Offenbar ist es endlich, daß die Würde moralisch guter Handlungen durchaus auf keine andere Art in ein höheres Licht gesetzt werden könne, als wenn man sie uns als lauter Nachahmungen der göttlichen Vollkommenheiten, und als ein gewisses Annähern zur Würde der Gottheit, vorstellt. Sieh in Eth. univ. von 401. bis 409.

Nun was diesem Verfahren ähnliches möchte Hr. Kant doch auch noch in dem Entwurf seiner nagelneuen Metaphysik der Sitten beybehalten, nachdem er sie völlig von allem Fundamente der Theologie und Religion weggeschoben, und auf rei-

nen

nen Sand seiner angebohrnen Begriffe a priori zu bauen angefangen hat. Wir haben also durch diese Bemerkung zugleich eine Richtschnur, die Schwere seiner grossen Worte von moralischer Würde unserer sittlich guten Handlungen, und anderer dergleichen windigen Ausdrücke zu beurtheilen. Unterdessen da offenbar selbst unsre ganze Idee von Gott nur aus Erfahrungsideen abstrahirt, und aus lauter solchen abstrahirten Begriffen zusammengesetzt ist: so ist es um so begreiflicher und bis zur Evidenz gewiß, daß auch alle unsere, selbst die durch Erdichtung zusammengesetzten Begriffe von wie immer vollkommenen sittlichen Handlungen ihren ersten Ursprung aus Erfahrung haben.

21.

Von der S. 36. an fängt Hr. **Kant die Elemente, aus welchen er den Begriff von der Pflicht ursprünglich herleitet vorzubereiten an.**

Hr. Kant durchgeht zuerst alle Elemente des Begriffes von Pflicht insbesondere.

* Ich muß aber schon zum voraus erinnern, daß wir beyde niemals ganz in selben übereinstimmen werden: weil ich alles eigene Denken des Hr. Kant bisher noch als sehr unrichtig, unvollständig, undeutlich, und meistens gar als falsch befunden habe. Jene, denen meine Begriffe aus meiner Ethica universali christiana schon geläufig sind, werden es freylich auch viel leichter einsehen, welch ein grosser Abstand zwischen jenen und diesen des Hr. Kant sey. Aber zur Sache.

22.

Ists wahr, daß nur vernünftige Wesen nach Vorstellung der Gesetze handeln? Was Vorstellung des Guten, und des Bösen sey. Zweyerley Begehrungsvermögen.

a) Hr. Kant sagt (S. 36.): „Ein jedes Ding wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Principien zu handeln, oder einen Willen."

Antwort. Ich glaube für gewiß, alle einfache Substanzen wirken nach Vorstellungen: selbst das Vermögen des wirksamen äußerlichen Sinnes wirke nach der Möglichkeit seines Anschauens, die ihm die passiv erhaltenen sinnlichen Ideen durch die Vorstellung äußerlicher Dinge darbiethen. Von Thieren läßt sich gar auf keine Weise zweifeln, daß sie nach Vorstellungen, als ihren Gesetzen, ihre Begehrungen wirken. Das lehrt uns ja schon der alte Gassenhauer: Nihil volitum, nisi cognitum. Wir müssen also vorher das Begehrungsvermögen überhaupt, und erst alsdann den Willen, als ein höheres Begehrungsvermögen erklären.

In meiner Eth. univ. christ. §. 49. schicke ich den Begriff voraus von der wirksamen Vorstellung des Reellen, d. i. des Guten, welche allezeit positiv ist (conceptus boni positivus, hier §. 12.). Diese ist entweder wirklich im denkenden Wesen gegenwärtig (præsens actu); da wir nämlich z. B. ein gutes Objekt durch Erfahrung empfinden, oder, da sie noch abwesend ist, so sehen wir in uns selbst doch als gegenwärtig das

Vermögen eine solche wirksame Vorstellung zu erhalten und uns gegenwärtig zu machen, d. i. wir sehen sie vor als, an sich selbst, und durch unser Bewirken, möglich (prævisus). Eben so theile ich die wirksame Vorstellung des Negativen, d. i. des Uebels ab (conceptus mali, præiens, vel prævisus). Nun erkläre ich, das Begehren sey nichts anders als ein wirksames Bemühen des denkenden Wesens die Vorstellung vom Guten uns zu vergegenwärtigen, d. i. sie in Gegenwart zu erhalten, wenn sie schon, woher immer gegenwärtig ist, oder wenn wir sie nur als für uns möglich vorsehen, selbe gegenwärtig zu machen. Das Verabscheuen (als Widerspiel des Begehrens) ist also das wirksame Bemühen eines denkenden Wesens die Vorstellung des Bösen von sich zu entfernen, wenn sie schon gegenwärtig ist, und zu verhindern, wenn sie als möglich vorgesehen wird. Beydes Bemühen macht das Begehrungsvermögen aus.

Und so wird wohl alles Begehrungsvermögen nach Vorstellungen, welche in ihm wirklich gegenwärtig sind, wirken, entweder um sie fortzusetzen, oder abzuwenden, oder um andere Vorstellungen, welche durch sie als möglich selbst vorgestellt werden, gegenwärtig zu machen, oder fern zu halten. Wille ist also ein Begehrungsvermögen, welches nach deutlichen Vorstellungen vom Guten, oder Bösen wirkt, d. i. begehrt, oder verabscheut. Deßwegen, da wir ein

dem

dem deutlich und allgemein denkenden Verstande vorausgehendes Vermögen undeutlich zu empfinden, und auch allgemein zu denken haben, so entstehen auch in uns zweyerley Begehrungsvermögen, eines das untere genannt, welches gleich nach undeutlichen, und das zweyte das Obere, welches nur nach deutlichen Vorstellungen vom Guten und Bösen begehrt, oder verabscheut (Erh. univ. christ. 54.). Beydes ist ein wesentliches Attribut, oder eine nothwendige Folge des ihm entsprechenden Vermögens zu denken (l. cit. §. VI.).

* Gleich hierauf macht Hr. Kant den Willen zur praktischen Vernunft; „weil zur Abtheilung der Handlungen von Gesetzen Vernunft erfodert wird." Ein wunderlicher Schluß! der nur beym undeutlichen Denken entstehen kann.

§. 23.

Unrichtige Unterscheidung subjektiver und objektiver Nothwendigkeit der Handlungen.

b) Hr. Kant sagt (l. cit.): „Subjektiv nothwendig sind die Handlungen des vernünftigen Wesens, wenn die Vernunft den Willen unausbleiblich bestimmt, d. i. wenn der Wille nur das jenige zu wählen vermag, was die Vernunft (unabhängig von der Neigung) als objektiv (oder praktisch) nothwendig, d. i. als gut, vorstellt. Subjektiv nicht nothwendig, sondern zufällig sind die objektiv nothwendig vorgestellten Handlungen, wenn die Vernunft für sich allein den Willen unausbleiblich zu bestimmen nicht hinlangt;

hinlangt; welches dann geschieht, wenn das Begehrungsvermögen noch subjektiven Bedingungen (Triebfedern) unterworfen ist, die nicht immer mit den objektiven übereinstimmen.

Antwort. 1) Was hier die Ausdrücke objektiv nothwendig, praktisch nothwendig sagen, und zur Erklärung beytragen sollen, vermag ich nicht einzusehen. Beyde sollen so viel heißen als gut. Ich glaube, diese Ausdrücke sind bloß schon itzt hineingeschoben, um aus aller Vorstellung des Guten schon ein Gesetz zu machen. Sey es unterdessen! 2) Aber sind denn nicht auch die mit den Vorstellungen der Vernunft nicht immer übereinstimmenden Gegentriebe des untern oder undeutlichen Vorstellungsvermögens nicht eben sowohl Vorstellungen vom Guten, und folglich von objektiver Nothwendigkeit? Und warum heissen sie denn subjektiv? Die Ausdrücke also von objektiver Nothwendigkeit, als dem Hr. Kant eigene Ausdrücke, sind überflüßig, unbedeutend, und nur das Klare zu verwirren dienlich. Da es nur um Nothwendigkeit der Handlung des Willens zu thun ist, brauchen wir mehr nicht als die vom Hr. Kant subjektiv genannte Nothwendigkeit deutlich zu erklären.

24.

c) Nun ist (l. cit.) Gesetz, nach Hr. Kant, Vorstellung des Guten: und die Bestimmung eines Willens, dessen Handlungen nicht subjektiv nothwendig

Begriffe des Hr. Kant vom Gesetze, von Nö-

Nöthigung des Willens, vom Gebothe des Gesetzes, und dessen Imperativ. Unrichtigkeit derselben.

wendig sind, zu gesetzmäßigen Handlungen heißt bey ihm **Nöthigung**, d. i. das Verhältniß der objektiven Gesetze zu einem nicht subjektiv nothwendig guten Willen (23.). Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nöthigend ist, heißt **ein Geboth** (der Vernunft), und die Formel des Geboths heißt **Imperativ**.

Antwort. 1) Wenn alle Vorstellung des Guten, oder alles in solchem Verstande als objektiv nothwendig vorgestelltes, schon ein Gesetz ist: so sind die sinnlichen, und alle mit den Principien der Vernunft streitenden Vorstellungen vom Guten, eben sowohl Gesetze, wie die Principien der Vernunft. Sie nöthigen eben sowohl zu den der Vernunft widrigen, aber dem Gesetze der Sinnlichkeit gemäßen Handlungen, wie jene zu Vernunftmäßigen, und sind also eben sowohl Gebothe, und haben auch ihre Imperative. Beynebens ist gewiß, daß die Thiere nur nach solchen Gesetzen des untern Erkenntnißvermögens handlen, und zwar mit subjektiver Nothwendigkeit. Sie sind also für sie **Naturgesetze**, so wie selbst die Principien der Vernunft, so bald sie in einem denkenden Wesen allein sind (das auch im Menschen nicht selten sich ereignet) Naturgesetze werden, und mit subjektiver Nothwendigkeit die ihnen gemäße Handlungen nach sich ziehen. Entgegen aber werden auch in einem vernünftigen Wesen, wofern durch einen Zufall der Gebrauch der Vernunft gehindert wird, die verworrenen Vorstellungen des untern Erkenntnißvermögens

mögens zu Naturgesetzen, und bestimmen ebenfalls mit subjektiver Nothwendigkeit die ihnen gemäßen Handlungen. Offenbar also hebt in einem denkenden Wesen, welches gegeneinander streitende Principien, d. i. Triebe des untern, (stimulos inferioris) und Bewegursachen des obern Begehrungsvermögens (motiva superioris appetitus) mittels eines eben auch zweyfachen Erkenntnißvermögens zugleich für und gegen die nämliche Handlung hat, eine subjektive Nothwendigkeit die andere auf, sowohl als eine Nöthigung die andere. Und zu was denn also ein neues, nichts erklärendes Wort der Nöthigung, als der Nothwendigkeit entgegen gesetzt? Sind wir denn nicht ohnehin gezwungen die blossen Naturgesetze von sittlichen Gesetzen durch den Unterschied der Nothwendigkeit ihrer Verbindung im Daseyn mit den ihnen gemäßen Handlungen zu erklären?

Wir müssen also bey blossen Naturgesetzen eine wahre Nothwendigkeit ihnen gemäß zu handeln, mit welcher kein gleichzeitiges Vermögen ihnen zuwider zu handeln verbunden sey, in dem Wesen anerkennen, das wirklich bloß nach Naturgesetzen handelt. Hingegen müßen wir eben auch eingestehen, daß bey wahren sittlichen Gesetzen gar keine wahre Nothwendigkeit ihnen gemäß zu handeln sich einfinde, sondern ein gleichzeitiges Vermögen ihnen sowohl gemäß, als zuwider zu handeln, folglich unabhängig vom Naturgesetze selbst eine neue Handlung so oder anderst

derst zu bestimmen; d. i. Freyheit im transcendentalen Verstande (Eth. univ. christ §. 513). Itzt aber muß es wohl Hr. Kant selbst merken, daß er uns den wahren Begriff weder vom sittlichen Gesetze, weder von der diesem eigentlichen Nöthigung, d. i. von dem wahren Grunde seiner Verbindung mit den ihm gemäßen Handlungen keineswegs geliefert habe. Es steht also in seinem Kopfe noch lang nicht hell genug über die der praktischen Vernunft eigenen Begriffe, um eine pragmatische nagelneue Kritik der praktischen Vernunft zu verfassen, welche Beyfall erhalten soll.

25.

Was die dem Moralgesetze eigentliche bloß sittliche Nöthigung sey?

Antwort. 2) Wir müssen also um den einem jeden Gesetze doch immer kraft des undeutlichen Begriffs schon zuständigen Grund seiner Verbindung mit der ihm entsprechenden Handlung auch bey den sittlichen Gesetzen deutlich zu entwickeln, neben der metaphysischen oder ganz absoluten, und der physischen oder hypothetischen Nothwendigkeit (Eth. univ. christ. 514.) auch noch eine bloß **sittliche Nothwendigkeit**, welche dem sittlichen Gesetze eigen sey, zulassen. Diese muß zwar einen Grund in dem sittlichen Gesetze bestimmen, kraft dessen solches vielmehr mit der ihm gemäßen Handlung, als der Trieb der Sinnlichkeit mit einer ihm gemäßen, und dem sittlichen Gesetze widrigen Handlung, im Falle ihres Kontrastes soll verbunden werden: sie muß doch das ganz gleichzeitige Vermögen, eine oder die andere Handlung ohne alle physische

physische Nothwendigkeit zu erwählen, nicht aufheben. Und nun so ein Grund kann allein ein merkliches Uebermaaß der Lustreizung zur herrschenden Liebe des Wohlgefallens an der von der Vernunft als gut vorgestellten Handlung, als zur widrigen durch verworrene Triebe empfohlenen Handlung, oder ein gleiches Uebermaaß der Unlustreizung gegen die von der Vernunft verworfene, als gegen die von ihr empfohlene Handlung seyn; welches Uebermaaß die freye Wahl der Vernunfthandlung erleichtere, und die freye Wahl der vernunftwidrigen Handlung erschwere, d. i. die Wahl nach der Vernunft sittlich, d. i. ohne Aufhebung der Freyheit, nothwendig mache. Man sehe diesen Begriff genau entwickelt in der Eth. univ. christ. von 324. bis 339.

26.

Antwort. 3) Itzt können wir uns erst den **allgemeinen Begriff eines sittlichen Gesetzes entwerfen**, daß es eine solche Vorstellung des wahrhaften moralischen Werthes einer freyen Handlung sey, in welcher wir durch überwiegende Reize des Lustes und Unlustes oder zur herrschenden Liebe des Wohlgefallens an ihrer physischen wahren Güte, oder zum herrschenden Abscheu des Mißfallens an ihrer wahren physischen Bosheit, also aufgefodert werden, daß es uns schwer werden muß denselben zu widerstehen. Sind nur überwiegende Reize des Lustes allein vorhanden, so ist offenbar die moralische Nöthigung nicht so dringend und groß, und

Wahrer Begriff vom sittlichen Gesetze, dem strengen, und nicht strengen.

dann

dann ist es also nur ein einladendes, nicht strenges Gesetz. Sind aber auch überwiegende Reize des Unlustes zugleich mit der Vorstellung verbunden, welche uns von der bösen Handlung abschrecken, oder zur guten treiben, so ist es in eigentlichem Verstande ein strenges sittliches Gesetz.

Die Richtigkeit dieses Begriffes wird gegen die verworrenen Einwürfe des Hr. Kant dargethan.

* Hr. Kant wird nicht zugeben wollen, daß es zu einem Gesetze ausser der blossen Vorstellung des moralischen unmittelbaren Werthes einer Handlung (ich nenne diesen ihre objektive Fundamentalgüte oder Bosheit Fth. univ. christ. 301. 302. 303.) noch andere moralisch nöthigende Reize vonnöthen habe. Denn er sagt S. 33.): „die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Reizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes hat auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbiethen mag, daß sie im Bewußtseyn ihrer Würde die letzteren verachten und nach und nach ihr Meister werden kann. An dessen Statt eine vermischte Sittenlehre, die aus Triebfedern von Gefühlen und Neigungen und zugleich aus Vernunftbegriffen zusammengesetzt ist, das Gemüth zwischen Beweggursachen, die sich unter kein Princip bringen lassen, die nur sehr zufällig zum Guten, öfters aber auch zum Bösen leiten können, verwirrt machen muß.

Ant-

Antwort. Das ist wieder ein artiges Gewirr von unzusammenpassenden Gedanken. Mein! welches sind doch jene gemeinen Triebe von Gefühlen und Neigungen, welche aus dem empirischen Felde, d. i. aus der Sinnlichkeit, aufgebothen, die von der Vernunft bloß ihres moralischen Werthes halber zum Gesetze gemachte Handlung, als nur zufällige Triebfedern, betreiben, sich aber unter kein Princip der Vernunft, das ist, unter keine Vorstellung eines Gesetzes (Nro. 7. lit. a) bringen lassen, und doch auch öfters zum Bösen leiten können? Soll es etwa die im künftigen Leben sicher von einem vorhandenen Gott zu erwartende Seligkeit seyn, oder auch der zur Strafe des übertretenen Gesetzes festgesetzte Verlurst eben solcher Seligkeit? Allein dieß sind ja keine aus dem empirischen Felde aufgebothene, noch in Gefühlen und Neigungen bestehende, sondern nur von einer spekulativen Vernunft angespannte Triebfedern, nicht Reize des im höchsten Grade vernünftigen Lustes und Unlustes, welche nicht als zufällige, sondern als mit der Folgleistung oder Verachtung des Gesetzes nothwendig verbundene Folgen vorgestellt werden. Entgegen pflegen ja die Gefühle und Neigungen des untern Erkenntniß- und Begehrungsvermögens, als welche allein aus dem empirischen Felde entsprossen sind, insgemein nicht die Foderung der Vernunft und des Gesetzes zu befördern, als in welchem Falle, wegen Abwesenheit alles

Widerstreits von Vernunft- und Neigungstrieben gar kein gleichzeitiges Vermögen dem Gesetze zuwider zu handeln, und folglich auch keine Freyheit, ja eben darum kein sittliches, sondern nur ein Naturgesetz, vorhanden seyn würde. Also wieder ein leeres Gemenge von Worten, und nirgend zusammenhangenden Gedanken!

** Ich antworte aber doch zweytens auch gerade zu auf den Einwurf des Hr. Kant. Unter was immer für einer, unsrer auch vernünftigen Liebe eigener Hochheit und Würde schmeichelnden Vorstellung die Vernunft uns jeden moralischen Werth einer freyen Handlung vorhalten mag; wenn es auch Theilnehmung an göttlicher Vollkommenheit seyn sollte (über welche Vorstellung doch Hr. Kant keine erhabenere in seiner Metaphysik der Sitten auszuecken im Stande ist; die er aber doch durch seinen problematischen Vortrag vom Daseyn Gottes schon verdorben hat): so bleibt doch ihr ganzer bloß innere moralische Werth hier in unserm gegenwärtigen Stande, so wie ihre physische Güte, mit welcher jener in vollkommen gleicher Verhältniß steht, sehr gering. So gering nämlich, als ihr Reelles, theils an sich selbst, theils in seinen hier mit ihm natürlich verbundenen Folgen ist. Ja ich will dem Hr. Kant, und zwar in vollem Ernste, zugeben, daß wirklich das physisch gute, und folglich die Summe von Glückseligkeit,

welche

welche aus allgemeiner Befolgung der sittlichen Gesetze von allen Menschen schon in diesem Leben entstünde, den physischen Werth alles Vergnügens an boshaften Handlungen unermeßlich viel überwiegen würde. Noch mehr: ich gestehe selbst ein, daß der moralisch gute Willen dadurch, daß er aus niemal zu erwartender Uebereinstimmung aller Menschen in Befolgung der sittlichen Gesetze durch fremde Bosheit der meisten seiner guten Folgen beraubt werde, nicht nur nichts an seinem moralischen Werth verliere, sondern daß es vielmehr a posteriori eine Anzeige von der allgemeinen unveränderlichen Anhänglichkeit des moralisch guten Willens an die Achtung für das Gesetz sey, je weniger man Hoffnung habe die Früchten seiner Tugend und ihre selbst allerwürdigsten Absichten hier auf Erde zu erreichen.

Nichts desto weniger müssen wir gestehen, erstens daß diese Erkenntniß des moralischen, den guten Handlungen bey allem Widerspruch der Erfahrung und der Beyspiele weit des größten Theils anderer Menschen unverruckt bleibenden, innern Werths eine nur der hellest denkenden Vernunft vorbehaltene Erkenntniß sey, (deren objektive Realität Hr. Kant im Zusammenhange mit den Sätzen seiner Kritik der reinen Vernunft gar nicht anerkennen kann): zweytens daß sie dem, unsrer Natur wesentlichen, und selbst von der reinsten Vernunft

und allen ihren Gesetzen gutgeheissenen Verlangen nach wahrer und reiner Glückseligkeit auf keine Art genugthue: **drittens** daß die Stärke selbst ihres Reizes zur herrschenden Liebe des Wohlgefallens an ihr, da sie von dem Reize der wirklich durch sie hier zu erwartenden Glückseligkeit ganz entblößt ist, den wirklichen Reizen des Lustes an unsittlichen Handlungen, und des Unlustes an sittlich guten, durchaus kein so genugsames Uebergewicht entgegen setze, daß ein vernünftiger Mensch, der nur mittelmäßige Weltkenntniß hat, mit Vernunft erwarten könnte, auch nur für den tausendsten Theil der Menschen würde jener innere moralische Werth der sittlichen Handlungen, und die durch diesen allein bestimmte Kraft sittlicher Gesetze erklecken, um diese Gesetze bey ihnen in Befolgung zu bringen. Und ich muß es deßwegen dem Hr. Kant, und einem jeden andern, mit ihm einstimmig denkenden Moralisten, nur fein trocken ins Gesicht sagen: ich halte eben aus diesem bis zur vollen Evidenz gewissen Grunde jene Lehre der Moral, welche von einer kraftvollern sittlichen Gesetzgebung in ihren Lehrsystemen gar nichts wissen wollen, sie mögen es aus Unverstande, oder aus Bosheit thun, für die aus allen der ganzen Menschheit schädlichsten Menschen; wider welche wir das Recht und die Pflicht haben uns in alle Nothwehre, die uns vor Schaden seyn kann, zu setzen.

27.

d) Itzt folgen von S. 37. eine Menge lauter theils ganz falscher, theils äußerst unrichtiger Begriffe, welche alle zu den Elementen des Begriffs von Pflicht vorausgehen sollen. Und man kann sich aus diesen allein vorstellen, wie dunkel und ohne alle Vollständigkeit und Ordnung es in der praktischen Vernunft des Hr. Kant selbst noch hergehe, folglich wie unrecht er sich an die Erfindnng einer Kritik der praktischen Vernunft gewagt habe.

Hr. Kant setzt das praktisch Gute überhaupt dem Angenehmen entgegen.

Um seine so genannten Imperativen der gesetzlichen Gebothe deutlich zu erklären, sagt er uns S. 38. was **praktisch gut** sey, und wie es vom **angenehmen** unterschieden werde. „**Praktisch gut ist**, heißt es, was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt. Es wird vom Angenehmen unterschieden, als dem jenigen, was nur vermittelst der Empfindung aus bloß subjektiven Ursachen, die nur für dieses oder jenes seinen Sinn gelten, und nicht als Princip der Vernunft, das für jedermann gilt, auf den Willen Einfluß hat.“

28.

Anmerkungen über diese Begriffe des Hr. Kant. 1) Schon oben (Lit. b. 23.) habe ichs erinnert, wie unrichtig Hr. Kant nur die Vorstel-

Diese Unrichtigkeit wird durch deutlichere

lungen

Begriffe vom absoluten und respektiven, vom wahren, und Scheingute, vom objektiven und formalen Gute gehoben.

lungen der Vernunft für objektive Gründe zu handeln will gelten lassen. 2) Und nun da alle Triebe und Bewegursachen objektiv sind, wie sollten wir es denn unterscheiden, daß uns itzt die Vernunft, itzt nur die Sinnlichkeit, etwas als gut objektiv vorstellt? **Antwort**: wenn es aus Gründen für gut vorgestellt wird, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gelten. Denn, was uns nur bloß durch Empfindung vorgestellt wird, heißt **angenehmes Gut**, und gilt nur für dieses oder jenes seinen Sinn, und nicht für jedermann. Aber stellt denn nicht auch die Vernunft selbst auch gewisse angenehme Empfindungen der Sinne in gewissen Umständen und unter bestimmten Einschränkungen aus allgemeinen Gründen als praktisch gut vor? Wir müssen es also ganz anders angehen, um einen deutlichen Begriff von jenem praktischen Gute zu erhalten; welches uns die Vernunft durch ihre allgemeine Sittenregeln empfiehlt.

Um diese Begriffe zu berichtigen, ist nothwendig die ersten Abtheilungen alles Guten voraus zu setzen. Alles objektive Gute nämlich, das uns unsere Vorstellungen (von was immer für einer Art) vorstellen, ist entweder **ein für sich absolutes**, d. i. für sich selbst, mittels seiner Vorstellung zur primitiven Lust oder Liebe des Wohlgefallens reizendes **Gut** (bonum delectabile), oder nur **ein respektives Gut** (bonum utile), d. i. welches für sich allein als solches keinen Reiz zur Lust zu erwecken fähig wäre, wohl aber in so fern als es

ein

ein taugliches Mittel ist ein absolutes Gut uns zu vergegenwärtigen, d. i. in unsre Gewalt und zum Genuß zu bringen. Beydes ist **ein wahres Gut**, wenn es weder unmittelbar durch sich selbst, noch durch irgend eine seiner natürlichen Wirkungen und Folgen, wider ein größeres Gut streitet: denn in solchem Falle wäre es kein wahres Gut, sondern nur ein **Scheingut**, d. i. mehr Uebel als Gut. Nun das absolute, sowohl als respektive Gut, wenn es ein wahres Gut ist, wird **ein vernünftiges Gut** (bonum honestum) genannt, d. i. ein solches, welches selbst die Vernunft allgemein für gut erkennen muß, als deren Wesen ist allgemeine Wahrheit erkennen. Sieh diese Begriffe noch genauer in meiner Ethic. univ. christ. §§. 26. 42. seqq. entwickelt.

Wir greifen also itzt mit Händen, wie sehr unrichtig Hr. Kant das angenehme Gut dem praktischen vernünftigen, d. i. wahren Gut entgegen setzt, und wie eben so unrichtig er nur das praktische, d. i. vernünftige und wahre Gut für objektiv ausgiebt. Alles Gut, so fern es Gegenstand ist von was immer für einer Vorstellung, ist **objektiv**, es sey lustreizend für sich selbst und absolut, oder nur respektiv und nützlich. Dem objektiven Gut steht nur **das formale Gut**, d. i. die Vorstellung selbst eines Guts entgegen; welche wenn sie die Vorstellung eines absoluten objektiven Guts ist, zur absoluten primitiven Liebe des Wohlgefallens reizet; wenn sie aber nur Vorstellung

von

von einem objektiven nützlichen, d. i. respektiven Gute ist, nur respektive, aber eben darum nicht primitive Liebe des Wohlgefallens reizen kann. Dieses formale Gut allein ist, als solches, nicht objektiv, sondern immer bloß subjektiv; es mag hernach die Vorstellung eines wahren Gutes, oder nur eines Scheingutes, eines absoluten, oder nur respektiven Gutes seyn. Kann aber auch selbst durch einen zurückgewandten Blick des innern Sinnes angeschaut, und so objektiv werden, und selbst dann wieder als solches von der Vernunft als wahres Gut, oder als Scheingut erkannt werden.

29.

Verworrene Begriffe des Hr. Kant von Neigung und Interesse; überflüßige Terminologie.

e) Itzt folgen in der Note der S. 28. die Begriffe von **Neigung** und **Interesse.** Neigung ist dem Hr. **Kant** die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von Empfindungen. Schon das Wort **Neigung**, da es **Neigungen** und **Abneigungen** giebt, welche von Empfindungen abhangen, ist zum allgemeinen genus nicht schicklich. Und giebt es denn keine Neigungen, welche bloß von der Einbildung, selbst so gar von der nicht sinnlichen, sondern bloß dichterischen Einbildung abhangen, als z. B. Neigungen des Hochmuths? Ich wollte also an dem schon längst vorhandenen richtigen Begriffe von **Anmuthung** und **Leidenschaft** so unachtsam nichts ändern, und lieber einstimmig mit allen andern Morallehrern sagen, sie seyn nicht freye Handlungen des Begehrungsvermögens

mögens, welche bloß durch verworrene oder undeutliche Vorstellungen erregt werden (2. lit. c.). Sieh in meiner Ethica commun. christ. von §. 151. bis 165. und von 190. bis 201.

Interesse steht nach Hr. **Kant** der Neigung entgegen, und ist die Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft. Oben S. 17. in der Note hieß es: „Alles **moralische** so genannte **Interesse** besteht lediglich in der **Achtung** des Gesetzes.„ Und da er nun diese Achtung selbst (S. 15. *) die **Maxime**, oder das **subjektive Princip des Wollens** nennt, so haben wir wiederum vier Namen, oder Wörter für eine Sache. Und doch können wir aller vier ganz leicht entrathen, weil das Eigentliche, das hier verstanden, und allein der Neigung oder Anmuthung unter diesem Gesichtspunkte kann entgegen gesetzt werden, viel deutlicher durch **den freyen primitiven Akt der herrschenden Liebe des Wohlgefallens** ausgedrückt wird, durch welche ich schon oben (2. lit. c.) die Achtung für die Rechtschaffenheit der Handlung erklärt habe. Die blosse Verbindung der Möglichkeit eines freyen Willenakts a posteriori mit einer Vorstellung der Vernunft ist auch keine eigentliche **Abhängigkeit**. Sonst würde auch in Gott eine Abhängigkeit müssen zugelassen werden. **Abhängig** ist nur das, dessen Daseyn, als zufällig, von einer Willkur eines andern entsteht.

30.

Gleichartige Unterabtheilungen des verschiedenen Interesse ins pathologische, logische, moralische, unmittelbare, mittelbare.

Nun unterscheidet Hr. **Kant** ferner (S. 38. *) das **Interesse** in das **praktische**, durch welches er die Achtung für die moralische Güte der Handlung selbst versteht, und in das **pathologische**, welches wir an einer Handlung um ihrer sinnlich angenehmen Empfindung willen, d. i. (einmal in der That so viel als) aus Neigung nehmen. Und so wird wieder vom Hr. **Kant** Handlung aus Achtung (oder Pflicht) mit Handlung aus Neigung vermengt, mit schnurgeradem Widerspruche gegen sich selbst (2.). Es widerspricht nämlich schon der gemeine Gebrauch der Rede, und zeugt, daß wir eine jede herrschende Liebe zu einem Objekt, sie sey vernünftig, oder nicht, **Interesse** zu nennen pflegen. In der Kritik (S. 654.) findet sich noch eine Art von **einem logischen Interesse** als Achtung für eine Hypothese ihrer Dienlichkeit halber zur Erklärung mancher Erklärungen. Von diesem sagt Hr. **Kant** in der Grundlegung (S. 22. *), es sey niemals unmittelbar, sondern setze Absichten ihres Gebrauchs voraus. Denn eben daselbst unterscheidet er noch **ein unmittelbares** (allein **reines**) **Interesse**, und das ist die Achtung bloß für die Rechtschaffenheit der Handlung, welche die Vernunft als allgemein **achtungswürdig** vorstellt; und **ein mittelbares Interesse**, wenn nämlich die Vernunft den Willen nur vermittelst eines andern Objekts des Begehrens, oder unter Voraussetzung eines besondern Gefühls des Subjekts, bestimmen kann, und die-

dieses ist immer ein empirisches oder von Empfindung abhangendes Interesse. Hr. Kant wollte (wie es mir scheint) die verschiedene Art itzt eines primitiven Akts des vernünftigen Wohlgefallens (Achtung) an einem absoluten, und für sich Lust oder Liebe des Wohlgefallens reizenden Gut (bonum obiectiuum delectabile verum), und itzt eines von jenem abgeleiteten und gebothenen Aktes eines auch vernünftigen Wohlgefallens an einem bloß respektiven, und als Mittel dienlichen, für sich allein aber nicht Lust reizenden Guts (bonum utile verum) anzeigen; und heißt den ersten Akt ein unmittelbares, und den zweyten ein mittelbares Interesse. Und nun auch ein jedes solches, unmittelbares, oder mittelbares Interesse kann ebenfalls wieder itzt vernünftig, itzt unvernünftig seyn. Sieh alles dieses deutlich und sehr leicht faßlich erklärt in meiner Ethica univ. christ. §. 67. 68. 69. 84. Entgegen welche Verwirrung der Begriffe findet sich überall bey Hr. Kant ein, und wie sparsam ist er deßwegen selbst in Gebung eines Beyspiels von seinem Begriffe; welches doch meistens schon zu Entdeckung des Irrthums erkleckte.

* Nun S. 122. sagt Hr. Kant, es sey eben so unmöglich zu erklären, was für ein Interesse der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, als unmöglich es ist die Freyheit des Willens zu erklären. Eben dieser Schwierigkeit halben erklärt sich Hr. Kant schon auf S. 52., „er lasse es unausgemacht, ob nicht überhaupt

Wunderliches Geständniß des Herrn Kant zum Ruin seines frommen Glaubens an Gott.

das,

das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey. „ Wohl eine feste Grundlegung zur Moral, welche die ganze Grundveste von einem frommen Glauben an Gott seyn soll!

Erläuterung der Kantischen Begriffe vom Gesetze, dessen Gebothe und Imperativ.

31.

Von S. 39. an bemüht sich Hr. Kant die Verschiedenheit der Imperativen der Gebothe, und Gesetze auseinander zu setzen. Gesetz ist bey ihm das objektive Princip des Wollens, d. i. die objektive physische Güte des möglichen Wollens selbst. Die Vorstellung des objektiven Princip (vom Gesetze); so fern es einen freyen Willen nöthigend (reizend, soll man sagen) ist, heißt bey ihm Geboth (der Vernunft), und die Formel des Gebothes heißt Imperativ. Um diese Begriffe, und das Ungewöhnliche derselben zu verstehen, bemerke man, daß, da Hr. Kant weder eine Erkenntniß Gottes, weder andere äußere Gesetzgebung, bey den moralischen Gesetzen anerkennt, er jene Abtheilung des Gesetzes in das objektive und subjektive Gesetz nicht annehmen kann, von welcher ich in meiner Ethica univers. christ. von 339. bis 337. ihre Gründe deutlich angebe. Alles Gesetz ist ohnehin bey seinem transcendentalen Idealismus nur subjektiv, und hat zum objektiven Grunde aller ihrer gesetzlichen Kraft nur die noch bloß mögliche physische Güte des Wollens, das es gebietet (bonitas obiectiva fundamentalis Eth. univ. christ. von 301. bis 306.), zum subjektiven Grund aber die Vorstellung eben derselben als des objek-

tiven

Eiven Gesetzes, wie es Hr. Kant nennt; so wie er diesen subjektiven Grund Geboth des Gesetzes nennt, und von diesem Gebothe nun heißt die Formel Imperativ; der bey mir und allen anderen regula morum (Eth. univ. §. 3.), eine sittliche Regel, heißt; daß wir folglich die wiederum nagelneue Nomenklation von einer Menge Imperativen sicher nicht nöthig hätten. Denn wenn er auch der blossen Sittenregel schon was gebiethendes, d. i. nöthigendes, oder verbindendes (zwar, wie wir sehen werden, nach seinem eigenen Geständniß ganz ohne allem Grunde) andichten will, so erkleckte das viel deutlichere Wort der **Verbindungsformel eines Gesetzes** schon, das längst gewöhnlich war. Allein da er, wie wir gleich vernehmen werden, auch die blosse **Regeln der Kunst** oder **Geschicklichkeit** zu Imperativen macht (S. 43.): so ist offenbar bey Hr. Kant Imperativ nichts als eine Formel praktischer Regeln überhaupt, d. i. auch solcher, welche noch keine wenigst absolute Verbindung enthalten.

32.

Hr. Kant unterscheidet dreyerley Imperative, 1. der Geschicklichkeit, 2. der Klugheit, 3. der Sittlichkeit, dere

Von S. 41. an **unterscheidet Hr. Kant dreyerley Imperative, nämlich Regeln der Geschicklichkeit** (artis), **Rathschläge der Klugheit, und Gebothe** (Gesetze) **der Sittlichkeit.** Von diesen sagt er: a) die ersten und zweyten wären nur **hypothetische Imperativen**, d. i. solche, welche nicht eine absolute, oder unbedingte, praktische Nothwendigkeit einer Handlung für sich selbst,

die zween ersten hypothetisch, der dritte allein kategorisch sey.

selbst, folglich als eines Zweckes, sondern nur eine bedingte, als eines Mittels zu einem Zweck, aussprechen, wenn man diesen erlangen wolle: b) die dritten aber, d. i. die Gebothe der Sittlichkeit, bestünden allezeit aus kategorischen Imperativen, d. i. aus solchen, welche unbedingte und zwar objektive, mithin allgemein gültige Nothwendigkeit schlechthin aussprechen.

33.

Seine verworrene Erklärung 1) von der Möglichkeit des hypothetischen Imperativs der Geschicklichkeit;

Und nun wirft Hr. Kant seine Hauptfrage auf (S. 44.): „Wie sind alle diese Imperative möglich? d. i. wie kann die Nöthigung des Willens gedacht werden, die der Imperativ in der Aufgabe ausdrückt?„

Hr. Kant löst diese Frage in Betreff der Imperativen (Regeln) der Geschicklichkeit ganz wohl auf; nur träumt es ihm wieder von synthetischen Sätzen, welche die Mittel selbst als Mittel des vorgesteckten Zweckes bestimmen, welche der Imperativ dem Willen empfiehlt. Der ernstlich und genugsam kräftige Willen des Zweckes ist selbst ein Imperativ (d. i. ein actus imperans Eth. univ. christ. §. 62.), welcher den Willen die Mittel dazu anzuwenden (als seinen actum imperatum l. cit.) von sich selbst ohne neue weitere Freyheit dieses zweyten Willens, vielmehr mit einer Art der Nothwendigkeit (die man sonst necessitas consequens nennt) bestimmet. Allein (NB.) eine sehr wichtige Beobachtung versäumt hier

der

der tiefsinnige Hr. **Kant** wiederum, welche zur Deutlichkeit der Auflösung seiner aufgeworfenen Frage grosses Gewicht hat. **Der Imperativ, welcher die Regeln der Kunst und Geschicklichkeit dem Willen kategorisch d. i. schlechthin, und wirklich empfiehlt** (actus imperans) **ist keine Vorstellung der Vernunft, oder irgend eines andern Erkenntnißvermögens, sondern bloß der schon voraus objektiv vorhandene Willen den Zweck** (d. i. das Kunstwerk) **schlechthin zu erreichen.**

Die Regel der Geschicklichkeit allein ist eine Vorstellung der Vernunft von der Tauglichkeit und Nothwendigkeit des Mittels zur Erreichung eines solchen Zweckes; welche für sich allein noch bloß spekulativ ist, und ohne dem vorläufig schon vorhandenen Willen des Zweckes, gar keine Art eines Gebothes, ja auch nur des mindesten Reizes, zum Wollen eines solches Mittels enthält. Hr. **Kant** kann aus diesem lernen, wie uns Beyspiele der besonderen Arten auf die wahren Begriffe der Gattung führen. Und er sollte besonders bey so vielen neu entworfenen Begriffen viel freygebiger in Beyspielen gewesen seyn. Sonnenklar ist es, daß **ein Imperativ**, sowohl nach dem Wortgebrauch, als nach dem Begriff, den schon der gemeine Menschenverstand von einem Befehle (imperium) sich aus Erfahrung abstrahirt, nicht einen Akt der Vorstellungskraft, sondern des Willens ausdrückt. Und so kann Hr. **Kant** in meiner Ethica univ. christ.

§. 62. finden, was actus appetitus, tam inferioris, quam superioris, imperantes, imperati, sind. Da also hat Hr. Kant aus Imperativen blosse Gebothsformeln macht (24. lit. c.), verwirrt er wieder Begriffe des Wollens mit Begriffen von Vernunftvorstellungen. Und so legt er einmal wieder sehr saubigen Grund zu einer Metaphysik der Sitten.

34.

a) von der Möglichkeit der Imperative der Klugheit.

Die Möglichkeit der Imperative (Regeln) der Klugheit erklärt Hr. **Kant** auf folgende Art. a) **Klugheit** ist ihm (S. 42.) die Geschicklichkeit die Mittel zu seinem eigenen grösten Wohlseyn zu wählen. Welch ein elender Begriff von Klugheit! So werden freylich auch die Thiere für klug im eigentlichen Verstande müssen gehalten werden. Denn ihr Wohlseyn durch Mittel zu befördern sind sie mittels ihres Instinkts meistens sehr geschickt. Hr. **Kant** glaubt ja selbst, auch für Menschen wäre ein Instinkt schicklicher als Vernunft, um sie zum wirklichen Zweck der Glückseligkeit zu führen (1. lit. b.). **Weisheit** finde ich bey Hr. **Kant** nirgends definirt, minder von Klugheit unterschieden. Er wird wohl auch, wie Hr. **Wolf** und andere, Weisheit auf die Wahl der Zwecke einschränken, die Wahl der Mittel aber der Klugheit zugeben. Man sehe aber die **Begriffe** von **Weisheit** und **Klugheit** ganz anders, und, wie ich hoffe, viel richtiger l. cit. §§. 686. 699. Mir ist Weisheit allgemeine deutliche und vollständige

Kenn-

Kenntniß der besten Zwecke, und ihrer besten Mittel. **Klugheit** ist die Leichtigkeit in einzelnen Umständen zu unterscheiden, welches im wirklich bestimmten Zusammenlaufe aller Umstände die besten Mittel zum von der Weisheit schon allgemein bestimmten besten Zwecke sind. Deßwegen bringt nur Erfahrung Klugheit. In meiner Ethica communi christ. §. 131. bis 142. habe ich diese Begriffe noch mehr auseinander gesetzt.

35.

b) Auch die Möglichkeit der Imperative der Klugheit erklärt Hr. **Kant** eben so wie jene der Geschicklichkeit, daß nämlich in dem vollständig ernsten Willen des Zwecks der Imperativ des Wollens, des dazu unentbehrlich nothwendigen Mittels schon enthalten sey. Aber auch hier gilt die obige Bemerkung, daß die Vernunftsregel von der Dienlichkeit und Nothwendigkeit eines einzelnen Mittels zum allgemeinen Zweck der Glückseligkeit nur eine blosse spekulative Vorstellung der Vernunft sey, welche noch gar kein Geboth, keine wirkliche moralische Nöthigung für sich allein enthalte, und daß der Imperativ bloß in der herrschenden vollständig ernsten Vorliebe des Zweckes der Glückseligkeit enthalten sey, wovon der Wille der besagten Mittel nur ein unmittelbar freyer actus imperatus ist.

Sie ist eben so verworren.

36.

c) Aber itzt stoßt uns bey Hr. **Kant** eine Stelle von Sätzen auf, bey welcher wir unsre Auf-

Seltsame Gedanken des Herrn

Kant vom Begriffe der Glückseligkeit.

merksamkeit verdoppeln müssen. 1) Heißt es S. 46.: „ zum Unglück ist der Begriff der Glückseligkeit so unbestimmt, daß, obgleich jeder Mensch zu dieser zu gelangen wünscht, er doch niemals bestimmt sagen kann, was er eigentlich wünsche.„

2) „Die Ursache davon ist (also heißt es weiter): daß alle Elemente, die zum Begriffe der Glückseligkeit gehören, insgesammt aus der Erfahrung müssen entlehnt werden; da gleichwohl zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganzes, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem zukünftigen Zustande erfoderlich ist.„

3) „Nun ists unmöglich, daß das einsehendste und zugleich allervermögendste, aber doch endliche Wesen sich einen bestimmten Begriff von dem mache, was er hier eigentlich wolle: — — weil hiezu Allwissenheit erfoderlich seyn wurde.„

4) „Man kann also nicht nach bestimmten Principien handeln, um glücklich zu seyn, sondern nur nach empirischen Rathschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit, der Höflichkeit, der Zurückhaltung, u. s. w. von welchen die Erfahrung lehrt, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitte am meisten befördern.„

5) „Hieraus folgt, daß die Imperativen der Klugheit, genau zu reden, gar nicht gebiethen, d. i.

Hand=

Handlungen objektiv als praktisch nothwendig darstellen können; daß sie eher für Anrathungen (consilia) als Gebothe (praecepta) der Vernunft zu halten sind: daß die Aufgabe sicher und allgemein zu bestimmen, welche Handlungen die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern werden, völlig unauflöslich, mithin kein Imperativ in Ansehung derselben möglich sey, der in strengem Verstande geböthe, das zu thun, was glücklich macht; weil Glückseligkeit nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft ist, was bloß auf empirischen Gründen beruht, von denen man vergeblich erwartet, daß sie eine Handlung bestimmen sollten, dadurch die Totalität einer in der That unendlichen Reihe von Folgen erreicht wurde. „

* Ueber diese Reihe der Kantischen Sätze, als von deren deutlicher Entwicklung alles folgende von seinen sittlichen Imperativen abhängt, habe ich nun vieles zu bemerken.

37.

Ich sage erstens: der Begriff von Seligkeit ist selbst aus der innersten Erfahrung der uns wesentlichen Neigung nach selber schon so bestimmt, daß wir selbst aus unsrer gesammten äußern und innern Erfahrung überzeugt sind, es sey im gegenwärtigen Stande in uns keine für sich selbst hinlängliche Macht selbe zu erlangen. Denn aus der innersten Erfahrung von unsrer Begehrungs-

Der Begriff von Glückseligkeit ist aus Erfahrung so weit bestimmt, daß wir ihre Unmöglichkeit in diesem Leben klar einsehen.

Kraft wissen wir, daß wir nur, so fern die Gegenstände uns als gut vorgestellt werden, sie begehren, und nur, so fern sie uns als böse vorgestellt werden, sie verabscheuen, und so gar nicht unter anderer Vorstellung begehren und verabscheuen können, das ist, niemals die uns als gut vorgestellte verabscheuen, oder die uns als bös vorgestellte begehren können. Was wir also allgemein durch alles unser sämmtliches Begehren und Verabscheuen wollen, das ist der ununterbrochene Genuß alles, und von allem Bösen reinen Gutes; und das nennen wir Seligkeit. Wir haben also den abstrakten Begriff von Seligkeit nach seiner ganzen wirklichen Bestimmung bloß aus der innersten Erfahrung von dem unwechselbaren Wesen unsers Begehrungsvermögens: **das war das erste.**

Nun aber wissen wir aus unsrer sämmtlichen, äußern und innern Erfahrung, daß keiner aus allen ihren uns wie immer möglichen Gegenständen, noch auch alle zusammengenommen, weder alles Gute, das wir doch als möglich wohl erkennen, noch ein reines, d. i. von allem Uebel und Unluste freyes Gut uns zum seligmachenden Genuß liefern können. Und nun soll doch Genuß eines solchen Guts in der Erfahrung durch das Wohlgefallen an seiner absoluten reinen und vollständigen Güte bestehen. Wir sind also durch Erfahrung selbst überzeugt, daß für uns in dem gegenwärtigen Lebensstande keine Macht sey zur Seligkeit zu gelangen. **Und das war zweytens zu beweisen.**

Man

Man sehe die hier vorkommenden Begriffe und Beweise deutlicher ausgeführt in meiner Ethica univ. christ. 45. 89. 90. 96. 97. bis 105. Wo ich denn fortfahre zu beweisen, nur durch Genuß Gottes, als unsers einzigen möglichen reinen und vollständigen objektiven Guts sey Seligkeit für uns möglich, und zwar also, daß ich endlich von 235. bis 241. von dieser Seligkeit auch philosophisch beweise, daß sie eben in so einer Erfahrung der absoluten Güte Gottes mittels einer unmittelbar von Gott uns eingewirkten Idee bestehe, wie wir itzt äußere erschaffene Dinge mittels der sinnlichen durch sie in uns gewirkten Ideen erkennen und genießen.

38.

Richtige, sehr merkwürdige Sätze von möglichem Glückstande der Menschen in diesem Leben, als Hauptgründe aller Moralgesetze.

Ich sage zweytens: Es stund jedoch in dem Vermögen sämmtlicher Menschen, sich durch ordentliche wirksame Liebe erstens zwar ihrer selbst, und alsdenn eben so auch aller ihrer anderen Mitmenschen, einen allgemeinen wahren und grossen, obschon nicht reinen, noch vollkommenen Glückstand auch schon in diesem Leben zu verschaffen, und zu erhalten.

2) Diese vernünftige Ordnung der Liebe müßte durchgängig durch die allgemeine Regel der Weisheit bestimmt seyn, gemäß welcher immer die größeren Güter aus den uns gleich möglichen den kleineren, und die mehr nothwendigen den minder nothwendigen sollen vorgezogen werden.

3) Kraft dieser allgemeinen Weisheitsregel müßte ein jeder Mensch eine allgemeine Vorliebe gegen sich selbst im Bezuge auf jedes nämliche objektive Gut vor jedem einzelnen seiner Mitmenschen haben: weil es durchgängig selbst zum größten möglichen sämmtlichen Glücksstand aller Menschen nothwendig ist, daß ein jeder zu erst selbst sich in einen jeden Grad des Glücksstandes versetze, ehe er fähig genug seyn kann allen andern verhülflich zu seyn, um den nämlichen Grad ebenfalls zu erreichen.

4) Ein jeder aber müßte jedoch sowohl das allgemeine Beste in gleichem Grade des Glücksstandes, als auch das größere Gut eines jeden seiner Mitmenschen, seinem privaten und kleinern eigenen vorziehen.

5) Würden wirklich alle sämmtlichen Menschen immer mit allen ihren Kräften nach dieser weisheitsvollen Ordnung zum Zwecke der gesammten möglichen Glückseligkeit zusammen wirken: so wäre es offenbar, daß, obschon keine reine volle Seligkeit (als welche hier nicht möglich ist), doch unfehlbar ein ungemein hoher Grad eines allgemeinen wirklichen ununterbrochenen wahren Glücksstandes der ganzen Menschheit wirklich werden würde.

6) Wären wir denn wirklich durch einförmige Erfahrung physisch oder moralisch vergewißt, daß alle andere Menschen einstim-

stimmig mit uns in solcher weisen Ordnung der Liebe und des allgemeinen durchgängigen Zusammenwirkens zu diesem grossen Zweck beständig verfahren würden, so ist es auch ganz offenbar, daß die wahre Weisheit, d. i. alle wahre praktische Vernunft, selbst durch Erfahrung fest gegründet, uns zu jener weisen Ordnung der Liebe in allen unsern sittlichen Handlungen, und zur höchsten Vorliebe des allgemeinen größten Wohlstandes der Menschheit, als zu dem allererstenherrschenden Interesse, so wie zur standhaften Verläugnung aller wider dieses streitender Neigungen, auffodern würde, also zwar, daß wir ohne eine Art wahrer Thorheit und Unvernunft wider ihre so weisen Regeln nicht handeln könnten.

7) Inzwischen würde alles, diesen Weisheitsregeln gemäße Wollen durch keinen andern Beweggrund, oder objektives Princip, als durch die objektive wahre physische Güte des Wollens selbst, bestimmt seyn, und doch immer den besten möglichen guten Willen ausmachen, welcher durch das allein moralisch gut wäre, daß er (per hypothesin) zugleich bey dem fortdauernden Widerstreit ihm entgegen gesetzter Neigungen doch auch frey wäre.

8) Und nun diese Ordnung der Liebe ist eben so offenbar der vollständigste Innbegriff

begriff aller möglichen sittlichen Regeln für alle mögliche, durch gemeinschaftliche Einwirkung miteinander verbundene, vernünftige Wesen: weil Ordnung schon nach dem metaphysischen Begriff das einzige absolut nothwendige und hinlängliche Mittel ist durch Zusammenwirkung mehrerer mit Kraft begabter Dinge die vollkommenste Wirkung zu erhalten, und eben sie den vollständigen Gegenstand der Weisheit ausmacht (Ontol. 295. 313.).

9) Und doch haben wir offenbar die Begriffe von allen Gütern, die wir uns oder andern Menschen in diesem Stande des Lebens nach dieser Ordnung der Weisheit wie immer wollen können, offenbar aus der Erfahrung; und nur mittels ihres so von der Erfahrung abstrahirten Begriffes urtheilt Vernunft und Weisheit über den relativen Grad ihrer physischen Güte, und schließt aus selber auf die physische und moralische Güte unsers Wollens solcher Güter.

10) Es ist auch gar nicht unmöglich, ja nicht gar zu schwer, selbst durch vernünftige und weise Schätzung aller solcher uns mittels aus Erfahrung abstrahirter Begriffe bekannter Güter auch den relativen Grad der physischen und moralischen Güte unsers möglichen ernsten Wollens derselben zu bestimmen; und gerade eben diese Bestimmung enthalten alle moralischen Regeln unsrer be-

sten

sten Sittenlehre, die wir von Jesus Christus und seinen Aposteln erhalten haben.

11) Wenn wir also auch wirklich auf keine Weise was von Elementen einer reinen vollen Seligkeit wüßten; so ist es doch noch offenbar, daß, wenn wir nur von der einstimmigen durchgängigen und fortwehrenden Zusammenwirkung aller unsrer Mitmenschen zu jenem grossen Zweck des allgemeinen Glückstandes nach jener von der wahren Weisheit festgesezten Ordnung versgewißt wären, alle diese sittlichen Regeln der weisen Ordnung ihre objektive Gültigkeit für alle vernünftige Wesen schon ohne alles andere objektive Princip haben würden.

12) Die Imperativen also aller in dieser weisen Ordnung der Liebe gegründeten Sittenregeln (wie sie Hr. Kant nennt), würden in diesem Falle sicher nicht nur blosse Anrathungen, sondern auch Gebothe seyn. Höchstes Interesse und unveränderliche herrschende Vorliebe für die allgemeine größte hier mögliche Glückseligkeit aller Menschen in allen Fällen sich empfohlen seyn zu lassen, würde das höchste Gesetz und der allgemein kategorische Imperativ für alle seyn. Und da dieser die allgemeine Bedingung der übrigen, für sich allein ohne jenen nur hypothetisch lautenden Weisheitsregeln ist, welche die Mittel

bestim-

bestimmen: so werden auch alle übrigen Sittenregeln, so bald der den höchsten Zweck fürschreibende Imperativ kategorisch lautet, ebenfalls kategorisch und absolut. Man sehe die Hauptsätze von dieser Reihe in Eth. univ. christ. 709. bis 713. und in Ethica communi christ. P. III. 42. bis 47.

* Und nun ist es ganz hell, wie sehr unrecht Hr. Kant oben (36. n. 5.) gesagt habe, „Glückseligkeit sey nicht ein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft; weil sie bloß auf empirischen Gründen beruhe.„ Urtheilt denn auch die Einbildungskraft? Oder ist denn Glückseligkeit nicht ein Stand des Genusses wahrer Vergnügen? und nun über Wahrheit des Guten urtheilt ja doch nichts als Vernunft. Noch bemerke man hier widerum sowohl, als in der ganzen folgenden Deduktion der objektiven Realität seiner Moralgesetze, die geradezu entgegen gesetzte Denkart des Hr. Kant gegen jene in seiner Kritik der reinen Vernunft. Hier gilt ihm Erfahrung gar nichts, und alles soll nun die Vernunft allein thun. Hängt dieß mit seiner Dialektik zusammen?

39.

Wie kann aber Glückseligkeit dieses Lebens ein

Nun aber ist nur noch die Hauptschwierigkeit über folgende Punkten übrig. 1) Die einförmige beständige Erfahrung lehrt uns, daß die wenigsten

Men-

Menschen, ja kaum eine wie immer geringe Zahl derselben, diese Ordnung der wahren Weisheit und ihre Regeln wirklich befolgen. Wodurch nicht allein der grosse Zweck der nur durch die allgemeine Befolgung derselben möglichen allgemeinen Glückseligkeit nicht erreicht, und folglich das einzelne Bestreben eines jeden frommen Privatmenschen in Rücksicht auf selben unnütz und unfruchtbar (d. i. derselbe Zweck durchaus unerreichbar) gemacht, sondern selbst auch die sonderheitliche Glückseligkeit der frommen redlich tugendhaften Menschen durch ihre einzelne Rechtschaffenheit so wenig erreichbar wird, daß vielmehr die Tugend selbst dem Tugendhaften, wegen dem allgemeinen Widerspruch der ohne Vergleich größern Zahl der boshaften Menschen, schier immer zur zufälligen Quelle des Unglückes und Elendes hier auf Erde zu werden pflege; ohne daß die Tugend selbst durch alle ihre Weisheit und Macht fähig ist den Tugendhaften vor dieser ganz unverdienten traurigen Folge zu schützen.

Grund von Moralgesetzen seyn, da alle Erfahrung ihrer Erwartung widerspricht? Ist eine bedenkliche Frage.

2) Da nun der grosse und höchste Zweck der allgemeinen sowohl als persönlichen Glückseligkeit hier auf Erden seiner ganz gewiß erkannten, wenigst zufälligen (nach Hr. **Kant** gar nothwendigen) Unmöglichkeit halben die objektive Kraft eines hinreichenden absoluten Princips verliert, unsere herrschende Vorliebe des Wohlgefallens auf sich zu ziehen, uns thätig für sich zu interessiren, und zum Gegenstand unserer herrschenden Maxime zu werden: so hört aller kategorische Imperativ was immer

mer

mer für eines Gebothes nach selben zu trachten, und mit ihm hören auch alle kategorischen Imperative aller jener moralischen Regeln (Gesetze) auf, welche sich auf den Gebrauch der Mittel zu selben beziehen.

3) Deßwegen fragt es sich nun, ob, und woher alle jene sittlichen Regeln, welche uns für sich selbst allgemein zu jener weisheitsvollen Ordnung der Liebe gegen uns und andere Menschen im Bezuge auf jenen Zweck und seine Mittel auffoderten, auch noch itzt bey jener so widrigen Erfahrung eine hinreichende Kraft verbindender Weisheitsregeln, oder wie sie Hr. Kant nennt, kategorischer Imperative und moralisch nöthigender Gebothe haben?

Unvollkommene Begriffe, und unentwickeltes Denken des Hr. Kant über hieher gehörige Principien.

* So hätte Hr. Kant diese für die ganze Metaphysik der Sitten und ihre feste Grundlage so wichtige Frage bestimmen sollen; und so bestimmt handelte ich sie wirklich in meiner Ethica univ. christ. von 191. bis 196. ab. Er aber schneidet den Begriff von Glückseligkeit als Hauptzweck und oberstem Princip aller sittlichen Regeln ganz von der Moral weg, macht ihn nur zu einem Grund blosser Klugheitsanrathungen (36. n 5.), der seiner Unbestimmtheit halben nicht einmal sich praktisch als ein objektives Princip des sittlichen Wollens anwenden läßt. Soll denn ein so tiefsinniger Selbstdenker die allgemeine Natur des Willens, ja des ganzen Begehrungsvermögens, nicht so weit

kennen, daß er wisse, alles objektive Gut, welches durch seine Erkenntniß unser Begehrungsvermögen zu erst zur Liebe des Wohlgefallens, hernach zur Begierde selbes durch Erfahrung zum Gebrauch, oder Genuß, gegenwärtig und in seiner Gewalt zu haben, reizen kann, sey entweder ein geradeweg für sich selbst gutes oder lustbringendes Gut (bonum delectabile), oder ein nur zu Erhaltung des Genusses eines andern solchen absoluten Guts dienliches, für sich selbst aber unmittelbar nicht lustbringendes Gut (bonum utile). Ferner nun soll er nicht wissen, daß nur ein solches absolutes Gut (bonum delectabile) ein letzter Zweck des Wollens seyn kann, und allein als Zweck gesucht, und genossen werden kann: daß endlich der letzte Zweck nur jener seyn kann, in welchem der Willen durch Genuß, d. i. durch lustvolles Anschauen (Erfahren) seiner lustreizenden Güte, ruhen kann, ohne was weiters als neuen und fernern Zweck zu verlangen? Da dieses alles zum Wesen alles Wollens gehört; wie sollen denn Regeln von Sittlichkeit eine verbindende Kraft durch Vorstellungen über unsern Willen äußern, wenn sie nicht Glückseligkeit, d. i. ein für sich selbst das wesentliche Lustbegehren reizendes und an sich haltendes Objekt, als letzten Zweck vorstellen? Wie unpsychologisch ist selbst die ganze Sprache des Hr. Kant in dieser seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten! Er macht aus primitiven Akten des Willens, welche die

übrigen Akte des Willens alle bestimmen, d. i. aus denjenigen, welche unmittelbar auf den letzten Zweck gerichtet sind, und die Akte des Willens über die Mittel durch ihre Entschlossenheit und herrschende Kraft nach sich ziehen, und eigentlich unmittelbare kategorische Imperative sind, lauter Vorstellungen der Vernunft; und unerachtet er in seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft diese Vernunft als eine reine Betrügerinn feyerlich erklärt hat, gründet er auf diese ihr bloß zugedichteten Imperative die ganze gesetzliche, ja selbst die ganze, moralische Gesetze gebende Kraft. Wir wollen es hören, wie er es angeht.

40.

Eigene Art des Herrn Kant die Pflichten moralischer Gesetze zu erklären.

Die eigentliche Art des Hr. Kant, die Pflicht, oder Verbindung moralischer Gesetze zu erklären, besteht (von S. 48. bis Ende) in folgenden Punkten.

1) Der Imperativ der Sittlichkeit ist durchaus kategorisch, und stellt als ein praktisches Gesetz die objektive Nothwendigkeit der Handlung unbedingt vor (S. 48.). Alle übrigen Imperative sind nicht kategorisch, und keine Gesetze (S. 50.).

2) Es kann aber durch kein Beyspiel der Erfahrung ausgemacht werden, ob es irgend einen dergleichen Imperativ gebe, sondern es ist zu besorgen, daß alle die kategorisch scheinen, doch versteckter Weise hypothetisch seyn mögen. — —

Denn

Denn es ist immer möglich, daß ingeheim, nicht bloß das Abscheu vor der vorgestellten absoluten Bosheit der Handlung, z. B. eines falschen Versprechens, sondern auch Furcht für Beschämung, vielleicht auch dunkles Besorgniß anderer Gefahren, Einfluß auf den Willen haben möge. Denn wer kann das Nichtseyn einer Ursache durch Erfahrung beweisen; da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen. Auf solchen Fall würde aber der sogenannte moralische Imperativ, der als ein solcher kategorisch und unbedingt erscheint, in der That nur eine pragmatische Vorschrift seyn, die uns auf unsern Vortheil aufmerksam macht, und bloß lehrt, diesen in Acht zu nehmen.

3) Wir können also nur die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs moralischer Gesetze a priori aufsuchen.

4) Nun ist dieß selbst deßwegen sehr schwer, weil dieser Imperativ ein synthetischer Satz a priori ist. Denn „ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die That a priori, mithin nothwendig (obgleich nur objektiv, d. i. unter der Idee der Vernunft, die über alle subjektive Bewegursachen völlige Gewalt hätte). Dieses ist also ein praktischer Satz, der das Wollen einer Handlung nicht aus einem andern schon vorausgesetzten analytisch ableitet (denn wir haben keinen so vollkommenen Willen), sondern mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens unmittelbar, als etwas,

das in ihm nicht enthalten ist, verknüpft (S. 50.*). „ Hingegen „ würde der Imperativ, wenn man annimmt, die Mittel zur Glückseligkeit ließen sich sicher angeben, ein analytisch praktischer Satz seyn. Denn da er bloß die Mittel zu dem jenigen gebieth, von dem man voraussetzt, daß man es schon als Zweck wolle, so zieht dieser Imperativ den Begriff nothwendiger Handlungen zu diesem Zwecke schon aus dem Begriffe eines Wollens dieses Zwecks heraus (S. 45. und 48.). „

41.

Psychologische Bemerkungen über vier Voraussetzungen desselben.

Psychologische Bemerkungen über das Gewirr dieser vier ersten Voraussetzungen der Deduktion des Hr. Kant von seinen Begriffen über die moralischen Gesetze.

Die Unmöglichkeit eines kategorischen hinreichenden Imperativs ohne Versicherung vom Daseyn Gottes ist ganz ausgemacht.

1) Wenn der Imperativ der Sittlichkeit (d. i. Gebothsformel, oder der Innhalt der Vorstellung von objektiver Güte der bloß möglichen Handlung des Wollens) kategorisch seyn soll, a) so muß die Vorstellung des objektiven Princips einen absolut guten Zweck, als möglich, oder als wirklich vorstellen, der durch seine, unmittelbar Lust und herrschende Liebe des vernünftigen Wohlgefallens reizende, objektive Güte mit so überwiegender Kraft den Willen für sich auffodere, daß diese seine anziehende Kraft in einer Proportion des Uebergewichts mit der Kraft der eben so kategorisch lustreizenden Zwecke der dawider streitenden sinnlichen Neigungen stehen könne. b) Denn gewiß ist, daß nur absolut gute, und für sich selbst Lust des in ihnen zu ruhen

hen fähigen Wohlgefallens zu reizen fähige Objekte zu den letzten Zwecken dienen können (finis ultimi rationem non nisi bonum delectabile habere potest, non item mere utile bonum. Eth. univ. christ. 67. V.) und nur solche Zwecke reizen das Begehrungsvermögen kategorisch. Und nun auch den Neigungen, welche wider den vernünftigen guten Willen streiten, biethen meistens schon gegenwärtige, noch dazu leicht, und ohne Mühe genießliche, solche lustreizende Zwecke eben sowohl kategorisch auf: da die Vernunft meistens nur noch weit entfernte, nur durch grosse Mühe und Verläugnung heftiger Neigungen mögliche Lustzwecke vorstellt.

c) Nun ists sicher, daß weder Kant, weder irgend ein anderer wie immer tiefsinniger, aber untheologischer Philosoph, einen durch die Vernunft zum objektiven Grunde der Moralität vorgestellten, kategorisch zu einer sittlichen Handlung auffodernden, und dazu hinreichend lustreizenden, letzten Zweck aufweisen kann, er mag ihn a priori oder a posteriori suchen; so fern er nicht nach vorausgesetzter vollkommener Gewißheit vom Daseyn Gottes, als moralischen Gesetzgebers, die Seligkeit eines künftigen Lebens als den letzten Zweck aller Moralität für eben so gewiß annimmt, dem alle moralisch gute Handlungen nur als Mittel untergeordnet sind. Denn da der itzt in diesem Leben zwar mögliche, aber niemals zu verhoffende unmittelbare und natürliche Zweck aller moralischen Handlungen,

nämlich die allgemeine aller Menschen sowohl als persönliche Glückseligkeit eines jeden tugendhaften Menschen, eben wegen ihrer zufällig unmöglich gemachten Wirklichkeit, alle Kraft verlohren hat den auch selbst vernünftigen Willen zur so fern herrschenden Liebe des Wohlgefallens und Sehnens nach selber, als letzter Zweck aufzufodern, daß sie im Stande wäre mit proportionirt hinreichender Kraft wider alle entgegen streitende Reize der Sinne den Willen zu jenen sittlichen Handlungen zu bewegen, welche die Mittel dazu enthalten: so bleibt hier in diesem Leben kein für sich selbst absolutes vernünftig lustreizendes Gut zum Zweck und allgemein kategorischen Aufboth der sittlich guten, nur als Mittel dienenden Handlungen mehr übrig, als jener meistens sehr geringe allgemeine und einzelne Wohlstand der Menschen, welcher eine Wirkung der doch noch übrigen guten Sittlichkeit weniger, meistens selbst nur sehr unvollkommen frommer Menschen ist, und an dem selbst noch oft der Tugendhafte, der ihn zum Theile bewirkt, den allerwenigsten Antheil bekömmt.

Es bleibt also zum ganzen kategorischen Aufboth zur Tugend nach aller einförmigen Erfahrung in diesem Leben für jeden Menschen überhaupt nichts über, als das allein sicher zu verhoffende innerste Vergnügen an dem Zeugniß seines Gewissens, grosse Mühe und bittere Verläugnungen aller süßen Neigungen um eines sehr geringen, etwa bloß fremden Wohlergehens willen, vielleicht noch mit eigenem grösern Verlurst aller Ruhe und des persönlichen

Wohl-

Wohlstandes übernommen zu haben; dafür man sich oftmals ganz leicht durch Begnügung der dawider streitenden Neigungen tausendmal grösers wirkliches Lustgefühl und Genuß hätte verschaffen können. Nehmet alle grossen Worte zusammen; umzieret diesen Begriff von reizender Moralität mit allem belletrischen Schmucke. Mehr von Realität werdet ihr ihm gewiß nicht geben können.

d) Und wo ist nun itzt die hinreichende Kraft kategorischer Aufbothe zu allem sittlich guten vernünftigen Wollen? Sollen wir etwa gar mit den wahrhaft unsittlichen Epikuräern zugeben, nicht Vernunft durch ihre abstrakten Beurtheilungen, sondern Sinnlichkeit allein durch Erfahrung, sey der sichere Richter über die physische, und folglich auch über die moralische Güte menschlicher freyer Handlungen? Da müßte freylich der Mensch seinen wesentlichen, metaphysischen Werth, und die wahre Würde seiner Handlungen verkennen. Er müßte wirklich seine Vernunft bloß als dialektisch, seinen Verstand als zu nichts über die Erfahrung hinaus brauchbar, und eben so, wie ihn Hr. Kant im theoretischen schon dafür ansieht, also auch im praktischen Fache ansehen. Und warum soll ers nicht, wenn er die tiefsinnigen Beweise des Hr. Kant in seiner Kritik für richtig hält? Aus welchem Grunde soll er für die schlaffen Reize der sonst überall nur täuschenden Vernunft so grosse Achtung haben, sich für ihre schwachen und nur blendenden Gesetze so viel interessiren? Woher soll die herrschende Maxime in ihm

entstehen, all sein ihm offenstehendes sinnliches Vergnügen der Vorliebe dieses blossen, und noch dazu schwachleuchtenden Ideals aufzuopfern?

O ihr! die ihr euch anstellet, als wolltet ihr die Menschen durch eine so schwache Lockspeise noch wirklich, bloß mit Hilfe grosser Worte, zur standhaften Tugend anführen, und durch so eine von aller Religion leere Moral auch das Glück ganzer Staaten gründen; glaubt ihr es wohl selbst, daß ihr damit viel fruchten werdet? O so seyd ihr die grossen Menschenkenner, die grossen tiefsinnigen Philosophen nicht, für die man euch angafft. Glaubt ihr es selbst nicht? Und was können wir alsdann von euch glauben? Man sehe hier den ganzen wahren Kantischen Grund aller guten moralischen Gesinnung; aus welcher auch aller fromme Glauben vom Daseyn Gottes, als eine Folge, erst herfließen soll!

e) Wer kann also noch den wahrhaft an sich guten sittlichen Handlungen eines, mitten unter Unmenschen wahrhaft menschlich d. i. nicht bloß sinnlich und thierisch, sondern vernünftig handelnden Menschen den Werth wieder geben, den sie wirklich durch die so allgemeine Verachtung meistens thierisch handelnder Menschen hier für diesen Lebensstand verlohren haben, und selbst ohne eine weitere Dienlichkeit von anderer Art so gar bey den wenigen Vernunftmenschen verlieren müßten? Antwort. Nur der, welcher der ganzen Menschheit neue Aufbothe zu diesen Handlungen machen, neue hinreichend

reichend lustreizende, von der Vernunft für überwiegend absolut gute anerkannte Zwecke mit selben, als Mitteln dazu, verbinden kann. Nur Gott, sage ich, der den natürlichen Zweck aller Tugend, d. i. die Glückseligkeit dieses Lebens, um den sie hier durch die Untugend anderer Menschen gegen alles ihr Verdienst gebracht wird, durch die für sie allein unfehlbar vorbehaltene unermessen grössere Seligkeit eines künftigen Lebens ersetzen kann. Und nur so wird der Imperativ aller Sittlichkeit, so wie das oberste Princip, jenen letzten Zweck, den Genuß Gottes durch die Seligkeit des künftigen Lebens, vor allen andern lustreizenden Gegenständen dieses unseligen Lebens zu lieben, vollkommen kategorisch. Aber hiezu müßen wir schon vorher vom Daseyn Gottes, als Gesetzgebers, und sichern Belohners reiner Tugend vergewisset seyn.

Eitle Einwendung wider bessere Grundsätze zu dessen Festsetzung.

* Ich weiß gar wohl, was etwa Hr. Kant mit einem Hr. Johann Gottlieb Töllner von Berlin in seiner theologischen Abhandlung (von welcher ich nur eine sehr günstige Recension in den Regensburgischen gelehrten Zeitungen von Ao. 1773. im 10ten Theile S. 78. gelesen habe) über so eine, sich auf den Lohn einer künftigen Seligkeit als höchstes Princip und letzten Zweck gründende Moral einwenden werde, und habe auch am Ende meiner Ethica univ. christ. schon die Auflösungen davon angewiesen. Sie wollen es nämlich nicht für erhaben genug finden, die

Tugend

Tugend nur als Mittel der Glückseligkeit für vorzügliche Liebe würdig vorstellen, und ihr nur Vortheile für das künftige Leben zueignen.

Aber wer läugnet es deßwegen, daß nur Tugend allein das Mittel wahres Glücksstandes für sich selbst auch in diesem Leben seyn könne, und es wirklich seyn würde, wenn sie allgemein von den Menschen nach der Vorschrift der Vernunft geliebt wäre? Können es aber unsere neue Philosophen und Moralisten hinwieder läugnen, daß der Tugendhafte dieses sein wirklich verdientes Ziel der Glückseligkeit, bloß der Bosheit anderer Menschen halber, schier niemals erreiche? Können sie es aber auch, als Kenner der Natur eines vernünftigen Willens, ohne einen psychologischen Irrthum zu begehen, läugnen, daß der letzte Zweck selbst des weisesten, folglich praktisch vernünftigsten Willens nur der Genuß des möglich vollständigsten reinen absoluten Gutes seyn kann? Oder warum hat denn Jesus Christus, dem sie doch die erste moralische Meisterschaft anzustreiten, oder dessen Lehrart mit offener Stirne zu kritisiren, sich mitten unter redlichen Christen nicht erfrechen werden, warum hat er, sage ich, uns selbst dieses oberste Princip aller Moralität gegeben: **Liebe Gott deinen Herrn aus deinem ganzen Herzen, und mit aller Kraft und Stärke deiner Seele; deinen Mitmenschen aber wie dich selbst?** Ich meines Theils

kenne

kenne kein anders, und sehe alle die jenigen für arme Pfuscher in der Moral an, die uns eine andere, oder nach ihrem Dünkel erhabnere Moral, als Jesus Christus gelehret hat, lehren wollen.

42.

2) Und nun wie steht die zweyte Voraussetzung des Hr. **Kant** (40. lit. a), daß kein Beyspiel aus Erfahrung von einem wirklichen kategorischen Imperativ eines Moralgesetzes könne erholet werden, mit dem zusammen, was er, um seinen frommen Glauben von Gott auf die Moral zu bauen, in der Kritik der reinen Vernunft (S. 807.) so dreust hersagte, nämlich: „Ich nehme an: daß es wirklich reine moralische Gesetze gebe, welche völlig a priori das Thun und Lassen eines vernünftigen Wesens überhaupt bestimmen, und schlechterdings (nicht bloß hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke) gebiethen, und also in aller Absicht nothwendig seyn. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen, nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urtheil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.„

Hr. Kant gesteht selbst hierinn sein Unvermögen ein; ob er schon seinen frommen Glauben von Gott hiemit selbst untergräbt.

Hr. **Kant** fährt nach dieser Voraussetzung gleich fort, bloß aus selber die Möglichkeit solcher Handlungen zu beweisen, die den Moralgesetzen gemäß sind. Und nun sagt uns Hr. **Kant** (in seiner Grundleg. S. 48.) mit dürren Worten, es

gebe

gebe kein Beyspiel in der ganzen innern Erfahrung von so einem kategorisch gebiethenden Moralgesetze. Er läßt es S. 52. ganz unausgemacht, „ob nicht das, was man Pflicht nennt, ein leerer Begriff sey; „ und bemüht sich nur in abstracto auszuecken, wie etwa noch ein solcher kategorischer Imperativ eines Moralgesetzes als a priori auch nur als bloß möglich könne gedacht werden. Noch kurz vor dem Ende seiner Grundlegung S. 122. gesteht er es redlich ein, es sey unmöglich ein Interesse ausfindig und begreiflich zu machen, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne. Und mit dem Bekenntniß der **unbegreiflichen Möglichkeit** eines kategorischen Imperatives sittlicher Gesetze schließt er auch in der letzten Seite seine Rede. Und nun alle Erfahrung von wirklichen Moralgesetzen, sowohl als wirklicher moralischer Gesinnung läugnen, selbst die Möglichkeit des Moralgesetzes nach der Länge als unbegreiflich mühesam beweisen, und doch die wirkliche Existenz der Moralgesetze, sowohl als moralischer Gesinnungen, als den Hauptgrund eines blossen auf selben allein ruhenden Glaubens, annehmen, wie sollen wir so was oder mit der so angepriesenen Tiefsinnigkeit, oder mit der Redlichkeit selbst der moralischen Gesinnung, und des frommen Glaubens vom Daseyn Gottes, des Hr. **Kant**, zusammen reimen?

43.

Nothwendigkeit so eines Gesetzes kündniß.

b) Und doch muß ich dem Hr. **Kant** über diese seine zweyte Voraussetzung grossen Theils

Recht

Recht geben. Denn wirklich, wofern wir a priori zu allen Moralgesetzen, und zu den ihnen gemäßen moralischen Gesinnungen, alles Wissen vom Daseyn Gottes und eines künftigen, allen sittlichen Handlungen, als Mitteln, zum letzten Hauptzweck von Gott aufgestellten seligen Lebens ganz weglassen; wo denn alsdann nur die für sich selbst zwar zur Beförderung der Glückseligkeit dieses Lebens dienliche, aber in der That immer nach aller Erfahrung unfruchtbare, nicht absolute und selbst lustreizende, sondern nur respektive, physische und moralische Güte der vernünftigen Handlungen allein als objektives Princip und als Imperativ übrig bleibt; fürwahr da hört aller wenigst zu einer moralischen Nöthigung hinreichende kategorische Imperativ eines Moralgesetzes ganz auf, und es ist nicht möglich einen festen Grund mehr ausfindig zu machen, aus welchem man sich ein allgemein herrschendes Interesse aus so einer Handlung machen soll.

Hr. Kant mag nun mit noch so grossen Worten den nach solchen Moralgesetzen doch noch moralisch gut gesinnten Willen selbst zu einem erhabenen Gesetzgeber zugleich, und zum freyen Unterthan ganz allein seiner selbst machen, wer Hirn noch im Kopfe, und für wahre Moral noch Achtung hat, der wird mit der Blödsinnigkeit eines Kants Mitleiden haben, wenn er glaubt, er denke also in vollem Ernste, oder über seine Frechheit zörnen, wenn er wähnt, Hr. Kant spotte nur wie mit seinem frommen Glauben von Gott, also mit

er

der scheinbaren Erhabenheit seines vorgegebenen Begriffes von den Moralgesetzen.

44.

Wie sich der christliche Philosoph den kategorischen Imperativ aller Moralgesetze vorstelle.

c) Allein ein wahrhaft gründlicher Philosoph wird nie so weder von Gott, noch von Moral denken. Da er von Gottes Daseyn, von dessen Vaterliebe für seine vernünftigen Geschöpfe, und von der diesen zum Lohn ihrer Tugend von ihm bestimmten Seligkeit eines künftigen Lebens überzeugt ist; so weiß er, daß selber, als selbst wesentlich und selbstständig selig, nur befehlen (d. i. unter Versicherung des ewigen seligen Lohns kategorisch fodern) könne, daß ein jedes seiner Kinder seiner Seits so viel zur wirklichen gemeinsamen Glückseligkeit aller anderer beyzutragen sich beeifere, als in seinem Vermögen ist. Sey es, daß hier in diesem Leben der von dem Vater aller Menschen gewiß redlichst gewünschte natürliche Zweck aller Tugendhandlungen, d. i. der hier durch vereinigte Kräfte aller Menschen gewiß mögliche hohe Grad allgemeiner Glückseligkeit, wirklich bloß aus Schuld des weit zahlreichern Lasters nie erfolgen werde: so wir doch die Tugend des minder zahlreichen Theils hindern, daß der Unglücksstand doch auch nicht den höchsten Grad erreiche; die unverrückte Standhaftigkeit mancher verfolgten Tugend wird selbst oft dem Laster zur Besserung mittelst ihrer Bewunderung dienen. Er wird also ganz deutlich sich selbst überzeugt finden, daß es der kräftige Wille seines Gottes sey, keine, obschon hier in diesem Lande noch minder

unfruchtt-

unfruchtbare Tugend mit Seligkeit eines künftigen Lebens zu belohnen. Und dieser ihm zugesicherte Zweck aller seiner Tugendhandlungen wird, als objektives Princip, mit voller Stärke eines kategorischen, weisheitvollen Lustreizes ihm die Vorliebe seiner selbst zum festen und höchsten Interesse machen.

Allein so groß dieser rein vernünftige Lustreiz künftiger, der Tugend zum gewissen Lohn bestimmter Seligkeit immer seyn mag, so erkleckte er für sich allein doch nicht, um seine kategorisch anziehende Kraft nach dem eigentlichen, selbst in der Vernunft wohlgegründeten Sprachgebrauche, einen kategorischen Befehl (Imperativ), oder ein die Freyheit moralisch nöthigendes Geboth zu nennen. Nur eine unendlich gütige Freundschaftseinladung und Unterstützung wäre es, so lang kein eigentlicher moralischer Zwang durch Drohungen selbst noch weit grösserer Unglückseligkeiten eines künftigen Lebens, und des ganz gewissen Ausschlusses von jener, nur der Tugend zum Lohn bestimmten Seligkeit hinzu kämen; welche nebst der Vorliebe jener künftigen Seligkeit auch noch eine viel stärkere Furcht künftiger Unseligkeit auffoderten, als die Furcht aller, der Tugend hier bevorstehenden Ungemache immer seyn mag. Itzt erst heißt eine solche durch die Vernunft (oder auch selbst durch Offenbarung) uns angekündigte Drohung der über den widerspenstigen Willen verhängten unfehlbaren weit größern Strafübel eine kategorische Befehlserklärung. Denn ein Befehl enthält in seinem Begriffe schon immer einen, nichts

der Willkur überlassenden, sondern schlechtweg Gehorsam und Ergebung fodernden Willen eines zu gebiethen, und den Ungehorsam zu bestrafen schon vorhin berechtigten Oberherrn. Und eben dieser den Gehorsam so schlechtweg durch dringenden Befehl zu fodern berechtigte kategorische Willen eines Obern ist ein Hauptelement alles wahren Gesetzes. Man sehe diese Elemente aller wahren Gesetze und ihre wesentlichen kategorischen Imperative von mir gewiß weit deutlicher und vollständiger schon seit Ao. 1773. erläutert in meiner Eth. univ. christ. von §. 324. bis 357., als wir es vom Hr. **Kant** hoffen können.

45.

Wie er von solchem Imperative Beyspiele aus der Erfahrung habe?

d) Nun ein mit solchen Begriffen von Moralgesetzen, entweder schon allein durch die allgemeine gesunde (nicht durch Hyperkritik erstickte) Menschenvernunft, oder durch ein gründliches System einer wahren deutlich entwickelten Universalethik versehener, und selbst durch die Offenbarung des Heiligen des Evangeliums über die Richtigkeit derselben vollkommen versicherter christlicher Philosoph (ich) kenne sonst keinen wahren) wird sicher täglich und so oft Beyspiele von solchen kategorischen Befehlen seines göttlichen, von ihm schon erkanntenheiligst und gütigsten, aber auch die zeitliche sowohl als ewige Glückseligkeit aller seiner Kinder ernstlich fördernden Gesetzgebers, selbst durch innerste Erfahrung der Vorstellung der ihm selbe deutlich genug vortragenden Vernunft in sich wahrnehmen; so oft Umstände vorkommen, wo seine persönliche,

oder anderer Mitmenschen ihre, oder gar die allgemeine öffentliche Glückseligkeit, nach der von Weisheit fürgeschriebenen Ordnung der Vorliebe gegen Güter und Personen, entweder eine sittliche Handlung als Mittel zu solchem Zweck, oder eine freye Unterlassung einer andern als dessen Hinderniß, von ihm fodert. Sieh Eth. univ. christ. von 357. bis 373.

46.

e) So gering nun seine Hoffnung seyn mag, hier bey dem wirklichen, ihm bekannten sittlichen Verderben der meisten Menschen durch wie immer genaue Befolgung aller sittlichen Weisheitsregeln seine und anderer Menschen Glückseligkeit wirklich zu machen; so gering der Grad derselben doch seyn mag, den er sich wirklich zu erreichen verspricht; so wenig ihm selbst von solcher Frucht seiner eigenen Tugend zukommen möchte; ja sollten alle ihre guten Folgen nur andern seinen Mitmenschen zu gute kommen, ihm selbst aber fatal werden, und er sich durch Tugend, wie er weiß, daß es in diesem Lebensstande schon Gewohnheit sey, nur Elend und Unheil zuziehen: so findet er deßwegen noch immer in dem objektiven Princip seiner Moralgesetze kategorische Reize zur standhaften Befolgung aller deren Vorschriften genug, welche allen Reizen des hier meistens vor Tugend glücklichern Lasters das Uebergewicht zu halten, und ihn vorderst zu interessiren im Stande sind. Er hat nämlich den für sich schon niederen Reizen der Sinnlichkeit, und anderer bösen vergänglichen Gelüste dieses Lebens, die

Die allgemein hinreichende Kraft solcher dem christlichen Philosophen bekannter Imperative der Moralgesetze.

Reize

Reize einer vollständigen, reinen und erhabensten, ewig fortdauernden, gewissen Seligkeit der getreuen und gehorsamen Diener Gottes, und allen abschreckenden Beschwerlichkeiten und harten zufälligen Folgen der Tugend die unendlich schrecklichere gewisse Folgen des ewigen Unglücks des Lasters, geradezu entgegen zu stellen. Und eben dieses durchaus für alle Fälle des menschlichen Lebens durchgängige Uebergewicht der für das Tugendgesetz objektiv vorhandenen Gründe wird ihn in allen möglichen Fällen standhaft und der Tugend getreu zu machen ganz wohl erklecken.

47.

Sie äußert sich bey noch unmoralischgesinnten durch mächtige Auffoderung der Furcht und Hoffnung.

f) Anfangs zwar, da die Reizungen der Sinnlichkeit noch in voller Kraft, ihre Verläugnungen uns noch ungewohnt, entgegen die Uebungen der Tugend noch nicht geläufig sind; da noch keine Erfahrung von jenem innerlichen reinsten Vergnügen an der Hand ist, welches die innerste Empfindung von schon erworbener Fertigkeit, und mehr gesicherter Hoffnung die Seligkeit des künftigen Lebens durch Standhaftigkeit in der Tugend wirklich zu erlangen, so wie auch von der Zuversicht wirklich ein geliebtes Kind Gottes zu seyn, mit sich bringt; mit einem Worte, da die ganze Beschwerlichkeit der Tugend bey einem noch ungeübten Anfänger noch im höchsten Grade ist, da wird freylich oft auch in der wirklichen Befolgung der göttlichen Moralgesetze die Furcht der künftigen gewissen Strafe, und der Schrecken über den dringenden

Befehl

Befehl des Gesetzgebers, den größten Theil an der Bewirkung des Gehorsams bey dem Neulinge solcher christlichen Moralphilosophie haben, und sein obschon wirklich guter Wille wird nicht gleich mit dem ersten Vorschritte seine ganze gehörige moralische Güte erreichen.

Aber diese Furcht, als ein wirklicher guter Zweck des göttlichen drohenden Befehls, wird das sichere, und in diesen Umständen des noch zu schwachen Subjekts das kräftigste und leichteste Mittel seyn ein herrschendes Interesse des Willens für das Gesetz zur Förderung der wirklichen Glückseligkeit der Menschen auch schon in diesem Leben bey ihm zu bewirken. Sie wird also nach dem Ausspruch der Weisheit selbst **der Anfang der Weisheit bey ihm seyn.** Sie, diese Furcht, wird allen überwiegenden Schrecken der Neigungen an den üblen Folgen sowohl als Beschwerlichkeiten der Tugend ein hinreichendes Uebergewicht entgegen setzen, so wie die gewisse Hoffnung ewiger Seligkeit bey allen schlechten Aussichten der Tugend auf den gegenwärtigen Glücksstand allen süßen Reizen des Lasters das Uebergewicht zu halten wohl im Stande seyn wird. Furcht und Hoffnung, Abscheu und Wohlgefallen an den Folgen des Lasters und der Tugend im künftigen Leben, werden also bey dem philosophisch christlichen Neuling die ersten herrschenden, aber gewiß vernünftigen Willensregungen seyn, welche die Liebe seiner eigenen, und aller anderer Mitmenschen einzelnen und allgemeinen Glückseligkeit

seligkeit des gegenwärtigen Lebens durch ihre Befehle und herrschendes Uebergewicht in die weisheitsvolle Ordnung bringen werden, welche durch die sämmtlichen Moralgesetze bestimmt wird. Eben diese einmal herrschenden Regungen werden hiemit durch die ersten, obschon noch nicht vollkommenen Uebungen eines guten Willens der Thätigkeit desselben schon einige Geläufigkeit beylegen, entgegen aber die Neigungen zu den Reizen des Lasters durch eine schon in Uebung gebrachte Ueberwindung ihrer ersten Kraft berauben.

48.

Bey schon mehr vollkommenen aber reizt sie vollkommene gute Gesinnungen gegen das Gesetz und die Heiligkeit des Gesetzgebers.

g) Nach der Zeit aber, bey schon vorüber gegangenem Nebel der die Vernunft selbst oft durch ihre übertriebene Foderungen betäubenden sinnlichen Bedürfnisse und Neigungen, wird die schon freye Vernunft sich schwingen, die Heiligkeit und Güte so eines höchsten Gesetzgebers selbst sowohl als aller seiner Gesetze deutlich einzusehen; wie nämlich selbe durchgängig nur die größte mögliche, zeitliche sowohl als ewige Glückseligkeit aller vernünftigen Wesen zu ihrem einzigen letzten Zweck sich fürstecke, und ohne alle Umwege und eigenen Interesse schnurgerad auf diese allein damit abziele. Wie dieser unendlich gütige Oberherr derselben nur deßwegen seinen Untergebenen Freyheit des Willens überlasse, um die mit Nichts zu vergleichende Ehre sich verschaffen zu können, selbst Stifter ihres und anderer ihrer Mitmenschen zeitlich und ewigen Glückes nach allen ihrem Vermögen geworden zu seyn, und

also der ewigen Seligkeit sich selbst würdig gemacht zu haben, welche ihnen unter so einem ehrwürdigsten Titel mittheilen zu können die höchste Absicht jenes heiligsten göttlichen Oberherrn wesentlich ist.

Von dem innigsten, reinsten, und weisheitvollen Wohlgefallen an der vollkommensten Heiligkeit des Gesetzgebers sowohl als aller seiner Gesetze, als seiner itzt noch viel edlern wirklich herrschenden, und selbst Furcht und Hoffnung von ihrem Oberamt verdringenden Willensregung belebt, wird itzt der christliche, schon vollkommenere Philosoph alles das eben so entschlossen lieben, was ihn der Gleichheit mit so einem liebewürdigsten Vorbilde seines Oberherrn immer mehr nähern kann. Nicht bloß seine persönliche, sondern so wie sein heiligster Oberherr, die allgemeine grösste Seligkeit aller seiner Mitmenschen wird er sich für seinen höchsten Zweck aller seiner Handlungen innerhalb dieses Lebens fürstecken, und diese nur ihrer besten Dienlichkeit halben als Mittel zu selben vornehmen. Und so wird sein guter Willen sich schon ganz seiner wahren und reinen Vollkommenheit mehr genähert haben. Er wird aber diese Glückseligkeit selbst vorderst nur in der Befolgung der Vorschriften seines Gottes suchen. Selbst endlich seine eigene ewige Seligkeit wird er immer bloß als sein persönliches Gut eigennützig begehren.

Die Liebe des Wohlgefallens an der reinsten und vollständigsten Vollkommenheit Gottes, und

Bayerische Staatsbibliothek München

dann das reinste Verlangen diesen seinen Gott, als den für sich selbst aller Liebe und Verehrung würdigsten absoluten Gegenstand, dereinst unmittelbar anschauen, und sich mit allen seinen gehorsamen Kindern ewig über seine vollständigste Liebenswürdigkeit erfreuen zu können, dieß wird endlich, nach hinweggeräumten Hindernissen aller niederer Begierden und Regungen, die über alles herrschende Anmuthung seines immer mehr gereinigten guten Willens werden, und er wird selbst in dem thätigsten Betriebe seiner und aller anderer Menschen Glückseligkeit sich nichts geringers als eben die immer größere Annäherung zur Gleichheit mit jener so vollständigen Liebewürdigkeit seines göttlichen ihm über alles vorzüglich wohlgefallenden und höchst verehrten Vorbilds zum letzten Zweck fürstecken.

Nun glaube ich wohl nimmer, Hr. **Kant** werde uns in seiner von Gott ganz durchaus leeren und schweigenden Moral eine noch würdigere Art eines guten menschlichen Willens vorzeigen können. Hat er von solchen höchst kategorischen Imperativen christlicher Moralgesetze keine Erfahrung, so mag er es nur seiner Kritik der reinen Vernunft zuschreiben, womit er mit dem alleinigen Gesetzgeber aller vernünftigen Wesen eben schon alle gesetzliche Kraft jeder Moral sauber bey sich wegraisonnirt hat.

49.

Jetzt gesteht Hr. Kant oben Nro. 3. und 4. selbst ein, daß gemäß seines Systems ihm nur übrig bleibe die Möglichkeit eines kategorischen Imperatives von Moralgesetzen a priori aufzusuchen, und setzt hinzu, daß diese Untersuchung deßwegen ungemein schwer sey, weil er ein synthetischer Satz a priori seyn muß. Allein a) was würde es nutzen, wenn wir wirklich jene blosse Möglichkeit einsähen (welche er doch selbst am Ende seiner Grundlegung für schlechtweg unerklärlich und unbegreiflich angiebt), da wir doch nach ihm kein Beyspiel von einem solchen sittlichen kategorischen Imperativ, und folglich von einem uns wirklich verbindenden Moralgesetze wirklich jemals erfahren? Gäbe es wirklich eine, so müßten sie ja, als wirkliche Urtheile unsrer praktischen Vernunft, ein Gegenstand unsers innersten Sinnes und dessen Wahrnehmung seyn? Wie sollten diesen moralischen Aufbothen gemäße Willenshandlungen ohne Wahrnehmung ihrer Gebothsformeln möglich seyn können; da doch die Möglichkeit solcher sittlich guter Handlungen nach Hr. Kant ganz allein aus der vorausgesetzten Wirklichkeit solcher Moralgesetze kann und muß erwiesen werden (40. Nro. 3. und 4.)?

Wie Hr. Kant sich selbst alle Wege verdorben habe einen kategorischen Imperativ von Moralgesetzen ausfindig zu machen.

b) Und wenn nun die kategorischen Imperative der Moralgesetze lauter synthetische Sätze a priori seyn müßten, so dürften wir freylich das Aufsuchen ihrer Möglichkeit nun vollends aufge-

ben, ja sie alle schlechtweg für ganz gewiß unmöglich erklären; da ich ja die Unmöglichkeit solcher allgemeinen synthetischen Sätze a priori schlechtweg schon bis zur vollen Evidenz erwiesen habe.

c) Allein diese eingebildete absolute Unmöglichkeit ist nur eine Folge erstens der Verwirrung der Begriffe des Hr. Kant vom moralischen Gesetze und seinem Imperative, zweytens von seiner Systemsordnung einer von Gott und Religion rein leeren Moral. Denn

d) da er die Vorstellung der Güte einer möglichen Handlung schon zum Gesetz macht (24. lit. c.), so macht er aus dem Imperative des Gesetzes eine Formel, d. i. einen Satz, und zwar einen synthetischen Satz a priori, der praktischen Vernunft (l. cit.): da doch offenbar schon nach den Begriffen gesunder gemeiner Vernunft und dem allgemeinen Sprachgebrauche ein Befehl (imperium, jussus) einen Willensakt des Gesetzgebers, oder gebiethenden Obern ausdrückt. Und glaublich hat ihn doch dieser untilgbare Begriff der gemeinen, obschon dunkel und verworren denkenden Vernunft zu letzt auf den Gedanken gebracht, den Willen des ein Moralgesetz vollziehenden vernünftigen Menschen selbst zum Gesetze und zum eigenen Gesetzgeber zu machen. Und da nun dieser gesetzgebende Willen vor der schon wirklichen Befolgung sittlicher Regeln in keinem Menschen wirklich vorhanden ist, und doch schlechtweg das Gesetz al-

ler gesetzmäßigen Handlung des Willens vorhergehen muß; so ist es kein Wunder, wenn Hr. Kant nach allen seinen Spekulationen die Möglichkeit eines sittlichen kategorischen Imperatives, und folglich auch eines wahrhaft verbindenden Moralgesetzes, ja selbst eines Beyspiels von wirklicher moralischen guten Gesinnung, nicht ausfindig zu machen im Stande war.

e) Doch wenn Hr. Kant auch die ganze Gesetzkraft und ihren kategorischen Imperativ in einer Formel, oder einem Satze des Verstandes oder der Vernunft mit offenbarem Mißbrauch des Worts Imperativ versetzen wollte, ohne in den Begriff vom Gesetze einen befehlenden oder gesetzgebenden Willen zu setzen, so sollte er doch, um eine Vorstellung von solcher Art ausfindig zu machen, sich um einen den Willen so kategorisch zu reizen fähigen Gegenstand, oder objektives Princip umgesehen haben. Er hätte aus einer guten Psychologie wissen sollen, daß nur ein absolut gutes, d. i. für sich selbst schon (ohne Bezug auf ein anders) lustreizendes Objekt, fähig ist einen letzten Zweck selbst abzugeben, und allein die Triebfeder aller ersten (primitiven) Regungen, des obern sowohl als untern Begehrungsvermögens seyn könne. Zur Vorstellung aber so eines objektiven, das Begehrungsvermögen (das obere, oder untere) kategorisch auffodernden Princips hat es einmal keines so chimärischen synthetischen Satzes a priori vonnöthen, dergleichen sich Hr. Kant zum Innbegriff seiner

nagel=

nagelneuen Metaphysik selbst wider alle Vernunft erdichtet hat.

Um unsere sinnlichen Neigungen so kategorisch aufzureizen, braucht es nur eine wirkliche Empfindung, ja wohl auch nur eine Einbildung, eines absolut Lust, d. i. unmittelbare Liebe des Wohlgefallens reizenden Gegenstandes; welche uns nämlich die Kraft Lustgefühl in uns zu erwecken im noch abwesenden Gegenstande vorstelle, oder wirkliches Lustgefühl an den wirklich gegenwärtigen enthalte. Um auch vernünftige Willensregung in uns kategorisch zu erwecken, ist über das vorige nur noch vonnöthen, daß die Vernunft durch ihr bedachtsames Urtheil die Wahrheit der Güte des Objekts und folglich auch die wahre physische und moralische Güte des an selbem gemäß der Vorstellung frey gefaßten herrschenden Wohlgefallens des Willens und aller daraus entstehenden, von selbem abgeleiteten Willensregungen erkläre. Und hiezu schicken sich wahrlich nur analytische Sätze, durch welche man einsehe, daß das objektive absolute Gute, und dessen herrschende Liebe, keinen Widerstreit gegen ein höheres Gut und dessen Liebe in sich enthalte.

Wenn also nur Hr. **Kant** im Stande wäre, uns, ohne eine Vorstellung von Gott und dessen gütigstem Wille, irgend hier in diesem Lebensstande ein solches objektives, für sich selbst absolut vernünftige herrschende Liebe mit so kategorischer Kraft seiner Vorstellung auffoderndes Gut in allen moralischen

lischen Gesetzen aufzuweisen, daß wir seine kategorische Kraft als hinreichend erkennen könnten, den eben auch kategorischen Reizen der von aller Vernunft für bös verworfenen Neigungen des Lasters das Gleichgewicht jederzeit zu halten: so würden wir wohl doch wenigst die Möglichkeit dergleichen kategorischer Moralgesetze, ja selbst auch der ihnen entsprechenden guten moralischen Gesinnungen, bey vernünftigen Wesen noch schon begreifen können, ohne dazu synthetische Sätze a priori zu gebrauchen. Allein hic rhodus, hic salta! Die Tugend hat inner der eingeschlossenen Aussicht des gegenwärtigen Lebensstandes viel weniger Reize eines für sich selbst liebewürdigen, ja selbst auch nur respektiven und nützlichen Gutes, als das Laster.

Und wie soll eine aus diesen Reizen allein bestehende kategorische Kraft ihrer Vorstellung, und des in dieser Vorstellung allein bestehenden, so genannten Moralgesetzes, der kategorischen Kraft der Vorstellung der viel stärkeren Reize des Lasters, oder des Gesetzes der Neigungen, das Gewicht halten können? Und wie viel ist auf Moral zu halten, deren Stärke nicht über diesen Grad kategorischer Kraft ihrer vorgegebenen Moralgesetze hinausgeht? Ich bitte alle aufrichtigen Freunde der Menschheit, diese höchst wichtige Bemerkung mit grossem Bedacht zu überlegen, um einst doch überzeugt zu werden, wie ihrer äußersten Schwäche und Kraftlosigkeit halben im höchsten Grade schon verderbend alle Moral unsrer auch noch nicht ganz atheistischen

Philosophen sey, welche sich zur Regel vornimmt, auch nur von Gott und einem künftigen Leben zu abstrahiren, will nicht sagen, diese beyden Grundartikel aller Würde der Tugend, und des Menschen selbst, mit Hr. Kant ganz wegzukritisiren.

* Lasset uns itzt dem Hr. Kant zuhören, wie er sich über die Auflösung der sich selbst gemachten Aufgabe benehme: Wie kann man sich die Möglichkeit eines kategorischen Imperativs der Moralgesetze durch allgemeine synthetische Sätze *a priori* erklären?

50.

Sein fernes System über Moralgesetze, und dreyerley oberste Principe der Sittlichkeit.

Das fernere System des Hr. Kant über den Begriff eines Moralgesetzes besteht nun in folgenden Sätzen (S. 51.).

1) Er unternimmt, eine allgemeine Formel eines Imperativs moralischer Gesetze von dem blossen allgemeinen Begriffe eines kategorischen Imperativs zu abstrahiren. Und da nun dieser Begriff seiner Meynung nach nichts enthält, als das Gesetz (d. i. das objektive Princip, oder die physische Güte der Handlung) und die allgemeine Nothwendigkeit, daß die Handlung dem Gesetze gemäß vorgenommen werde, so abstrahirt er diese allgemeine Formel eines Imperativs überhaupt aller Moralgesetze: „**Handle nur nach derjenigen Maxime, welche du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Naturgesetz werden soll.**„

2) Die brauchbare Richtigkeit dieser Formel sucht er dann durch glückliche Anwendung derselben auf verschiedene Fragen über Moralität gewisser Handlungen zu erweisen. Z. B. die Maxime eines den Selbstmord aus Selbstliebe in hoffnungslosen Umständen unternehmenden, sagt er: kann der Selbstmörder selbst nicht wollen, daß sie ein allgemeines Naturgesetz wurde, auch für den Falle, da das Leben bey seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht: „weil eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen, und also nicht als Natur bestehen wurde.„

3) Itzt schließt Hr. **Kant** S. 59.: wir haben also dargethan 1) daß, wenn Pflicht ein (reeller) Begriff ist, diese nur in kategorischen Imperativen, und keineswegs in bloß hypothetischen, ausgedrückt werden könne: und 2) was der Innhalt des kategorischen Imperativs, wenn es einen gäbe, enthalten müsse; nämlich, daß alles, was er gebiethe, nur was solches seyn könne, was als Geboth sich für alle vernünftige Wesen auf gleiche Weise schicke. 3) Die Frage ist itzt diese: „Ist es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurtheilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen (S. 62.)?„

4) Wenn dem also ist, sagt er weiters, so muß (so ein Gesetz) völlig a priori schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden seyn.„ Wir haben also auf nichts zu sehen, als wie ein Willen kategorisch durch Vernunft kann bestimmt werden.

5) Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen (S. 63.). — — Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde (d. i. zum Beweggrunde) seiner Selbstbestimmung dienet, der Zweck; und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel.

6) Nun kommen wieder die verwirrten Begriffe von objektiven Zwecken, die auf Beweggründe der Vernunft, und von subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen (als wenn diese nicht eben sowohl objektiv gegen die Neigung, als jene gegen den Wille, des Begehrungsvermögens sich verhielten. Sieh oben §. 23.). Nur die objektiven Zwecke, die auf Beweggründe ankommen, welche die Vernunft gut heißt, haben einen für alle vernünftige Wesen gleich vollgültigen Werth, und können folglich allein für jedes Wollen gültige und nothwendige Principien, d. i. praktische Gesetze, an die Hand

geben. Jene subjektiven Zwecke aber, die sich zwar ein vernünftiges Wesen, aber nicht mit Gutheissung der Vernunft, sondern bloß aus Belieben vorsetzt, sind insgesammt nur relativ; als denen nur bloß ihr Verhältniß auf ein besonders geartetes Begehrungsvermögen des Subjekts den bloß einzelnen subjektiven Werth giebt.

7) Gesetzt aber (fährt Hr. Kant fort S. 64.) es gäbe etwas, dessen Daseyn an sich selbst einen absoluten Werth hat, was, als Zweck an sich selbst, ein Grund bestimmter Gesetze seyn könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes liegen.

8) Nun, sagt er, jedes vernünftige Wesen, und nur diese, existiren als Zwecke an sich selbst von so absolutem Werthe, daß sie niemals bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen **können**, sondern **in allen**, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen sich beziehenden Handlungen **müssen** zugleich **als Zweck mit Achtung behandelt werden**: und heißen deßwegen **Personen**. Hingegen haben alle Gegenstände der Neigungen, die Neigungen selbst, alle durch unsre Handlung zu erwerbenden Gegenstände, und selbst die Wesen, deren Daseyn auf Natur, und nicht auf unserm Willen beruht, wenn sie vernunftlos sind, haben nur einen relativen

Werth,

Werth, als Mittel, und heißen deßwegen Sachen. Hr. Kant giebt S. 65. am Ende diesen Grund hievon an: „ weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe wurde angetroffen werden: wenn aber aller Werth bedingt (respektiv), mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden. „ (S. 65. 66.).

9) Wenn es denn wirklich ein oberstes praktisches Princip mit einem kategorischen Imperativ giebt, so muß dessen Grund dieser seyn: „ die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. „ Und der praktische Imperativ wird also folgender seyn: „ Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest. „ (S. 66.).

10) Hr. Kant erweiset hier die Richtigkeit so eines Princips a) erstens aus dem, daß ein jeder Mensch sich sein eigenes Daseyn so vorstellt; und folglich, weil es jeder mit gleichem Recht thut, so muß ein jeder dem andern so eine Vorstellung als rechtmäßig gelten lassen, und selbe für eine Regel oder objektives Princip der Vernunft annehmen, wenn er will, daß seine eben so beschaffene Vorstellung von sich selbst andern eben auch durchgängig zur Regel und zu einem Gesetz dienen solle. b) Zweytens weil sich aus selben

alle

alle Pflichten herleiten lassen. So z. B., sagt er, ein Selbstmörder bediente sich seiner selbst bloß als Mittel, und folglich ist der Selbstmord der Pflicht gegen sich selbst zuwider. Der einem andern ein lügenhaftes Versprechen macht, oder fremde Freyheit und Eigenthum angreift, bedient sich der Person des andern bloß als Mittel.

11) Hier ist noch zu merken, daß Hr. Kant (S. 53.) die **Pflichten erstens** abtheile in die **vollkommenen und unvollkommenen**; wovon die ersten jene sind, welche keine Ausnahm zum Vortheil der Neigung verstatten. Wo er denn auch innere vollkommene Pflichten nebst den äußeren behauptet. Zweytens theilt er die Pflichten ab (S. 57.) in die **strengen** oder **engeren** (unnachläßlichen, oder wie er sie S. 67. nennt, nothwendigen) und die **weiteren** (verdienstlichen, oder zufälligen) **Pflichten**. **Die ersten** sind jene, welche Handlungen betreffen, derer Wollen einen Widerstreit mit dem obgedachten Princip enthalte, welches jeden Menschen als Zweck, nicht bloß als Mittel, zu behandeln gebietet. **Die zweyten** sind die, welche Handlungen betreffen, welche zwar keinen Widerstreit ihres Wollens mit jenem allgemeinen obersten praktischen Princip enthalten, aber welche doch auch mit der Beförderung der Menschheit, als Zweckes, nicht übereinstimmen. Z. B. Selbstmord streitet wider die strenge Pflicht gegen sich selbst, Angriff fremder Freyheit und Eigenthums wider strenge Pflicht gegen andere Menschen.

Ver-

Vernachlässigung der Kultur eigener Talente streitet zwar nicht geradezu mit dem Zweck seiner Erhaltung, stimmt aber auch nicht mit dem Zweck seines Selbstes überein, und ist also der zufälligen Pflicht gegen sich selbst zuwider. Und so ist die Unterlassung alles Beytrags zur Glückseligkeit anderer Menschen wider die zufällige (verdienstliche) Pflicht gegen selbe.

12) Hr. Kant (S. 68. *) wills nicht leiden, daß man jenen zweyten Theil seines obersten praktischen Princips (behandle andere Menschen nie bloß als Mittel für dich, sondern eben sowohl als Zweck, wie dich selbst) für eins mit jenem trivialen sey (so nennt er das von dem Heiligen des Evangeliums uns gegebene!): quod tibi non vis fieri etc.: 1) weil dieses, obzwar mit verschiedenen Einschränkungen, nur aus jenem (des Hr. Kant) abgeleitet sey: 2) weil es den Grund der Pflichten gegen sich selbst nicht enthalte, und folglich kein allgemeines Gesetz seyn kann: 3) weil es auch den Grund der Liebespflichten gegen andere nicht enthalte denn mancher würde es gerne eingehen, daß andere ihm nicht wohlthun sollen, wenn er es nur überhoben seyn dürfte, ihnen Wohlthaten zu erzeigen, 4) endlich auch nicht der schuldigen Pflichten gegen einander: denn der Verbrecher würde aus diesem Grunde gegen seine strafenden Richter argumentiren, u. s. w. — O armer Stümper! wie erfrechst du dich einen göttlichen Meister zu kritisiren! die Weisheit selbst in die Schule zu führen!

13) Hr. Kant läugnet itzt wiederum (S. 70.), daß dieses sein drittes Princip der Sittlichkeit aus der Erfahrung entlehnt sey, 1) wegen seiner Allgemeinheit, da es auf alle vernünftige Wesen geht; 2) weil darinn die Menschheit nicht als bloß beliebiger und selbst subjektiv gewählter, sondern als objektiver nothwendiger Zweck vorgestellt wird.

14) Und nun aus diesem zieht Hr. Kant sein „drittes praktisches Princip des Willens, als oberste Bedindung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens.„

* Dieses dritte Princip des Hr. Kant, glaube ich, soll diese Formel enthalten: Willst du, daß all dein Wollen mit der allgemeinen praktischen Vernunft zusammenstimme, so mache dir in allem Wollen selbst dieß zu einem allgemeinen praktischen Gesetz, daß du auch alle andere Menschen nie bloß wie Mittel, sondern eben sowohl als Zweck behandelst, wie dich selbst. Denn so wird das vorige Princip als oberste Bedingung der Zusammenstimmung des Willens mit der allgemeinen praktischen Vernunft, und der Willen als sich selbst allgemein gesetzgebend, ausgedrückt. Und nun so wird der Wille, wie Hr. Kant, S. 70. und 71. sagt, „nicht

als lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen angesehen, daß er auch als Selbstgesetzgebend, und eben um deßwillen allererst dem Gesetze unterworfen, angesehen werden muß, weil er selbst Urheber davon ist.

** Ehe wir weiter fortfahren die ganze Grundlage der Kantischen Moral auszulegen, lasset uns wiederum über die bisherigen Theile derselben Anmerkungen machen.

§. 1.

Anmerkungen über den Kantischen Entwurf von obersten Principien aller Moralgesetze.

Anmerkungen darüber.

1) Unzusammenhang der Denkart des Herrn Kant über reine theoretische und praktische Vernunft.

1) Gleich anfangs muß einem jeden nicht kurzsichtigen Metaphysiker auch hier wiederum die äußerst unzusammenhängende Denkart des Hr. Kant über die praktische Vernunft und Moral mit jener seiner Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft auffallen. In dem ganzen Gange dieser letztern hielt er straks darauf, wir hätten gar keine Gewißheit vom Daseyn der Dinge außer uns, und noch minder eine Kenntniß von dem Etwas, was diese Dinge an sich selbst, oder auch nur was unser eigenes Ich, oder unsre Seele, seyn möchten. Hier aber, da er seine nagelneuen blossen Vernunftprincipien von Moral auskrämt, die er als blosse Vernunftideen selbst feyerlich erklärte, davon die Erfahrung nie ein Beyspiel liefere, und welche denn seinen Grundsätzen von der Dialektik der Vernunft

nunft gemäß uns nothwendig der Illusion wegen äußerst verdächtig seyn müßten, nimmt er als ganz richtig überall schon voraus an, es gebe Menschen außer uns, als so viele eben so vernünftige wirklich vorhandene Wesen, auf deren Wohlseyn wir durch Moralität, und sie hinwieder auf uns, durchgängigen Einfluß, und wir eben deßwegen auf sie, und sie auf uns, immer Rücksicht zu nehmen hätten.

Auf diese nothwendige Voraussetzung gründen sich alle obige drey obersten Principien von Moralität, und folglich auch alle Möglichkeit eines Moralgesetzes, und demselben gemäßer moralischen Gesinnung. Was noch mehr ist, wir werden am Ende der Grundlegung von S. 122. an ganz deutlich sehen, daß Hr. Kant das Unmögliche von aller Moral ohne so eine Voraussetzung selbst eingesehen habe. Und wenn nun Menschen außer uns sind, so wird wohl auch die übrige Sinnenwelt außer uns mit Raume und Zeit vorhanden seyn müssen, und seine Antinomien von selber werden aus reinen Sophismen bestehen. Kurz: durch Herrn Kants Kritik fällt Moral sammt Religion gleicher Weise vollkommen um; oder wenn Moral kein leerer Name ist, so kann die ganze Kantische Kritik der reinen Vernunft mehr nicht als leeres Wortgemenge seyn.

52.

2) Wenn man nach einem obersten Princip der Moralität fragt, so fragt man nach einem all- Das erste Princip der Moralität

des Herrn Kant ist gar kein oberstes Princip.

gemeinen hinreichenden Grund, aus welchem man alle besonderen allgemeinen moralischen Gesetze vernünftiger Wesen klar ableiten könne. Hr. Kant giebt nun diesen obersten Grund in der That so an: **halte nichts für dich und alle vernünftige Menschen gebothen, verbothen, oder erlaubt, was du nicht für alle vernünftige Menschen auf gleiche Weise gebothen, verbothen, und erlaubt zu seyn wollen kannst.** Es soll also die zu wollen mögliche Allgemeinheit der oberste Erklärungsgrund für alle besondere Moralgesetze seyn.

a) Wie werden wir nun aber aus diesem Princip die Sittlichkeit solcher Handlungen ableiten können, welche ihrer Natur nach bloß auf unser eigenes Subjekt allein sich beziehen? Z. B. **die Pflichten gegen mich selbst?** Werden wir nicht alsbald nothwendig um ein anders oberes Erklärungsprincip fragen müssen: wie kann ich es denn erkennen, ob ich recht und vernünftig wolle, daß z. B. der Selbstmord allen schlechtweg verbothen sey? Was trägt zu dieser Erkenntniß bey, wenn ich meinen Selbstmord in meinen äußersten Umständen auf die Allheit vernünftiger Wesen beziehe? Hr. **Kant** sagt, eine Natur, welche wollte, daß der Selbstmord zu wählen allgemein erlaubt sey, würde ihr selbst widersprechen, da ihre Bestimmung doch wäre die Erhaltung des Lebens zu wollen. Allein **erstens** ist dieser Grund nicht mehr von der Allgemeinheit hergenommen, und bezieht sich bloß auf

meine einzelne Natur, deren Gemeinheit mit der Natur anderer vernünftiger Wesen zur Ableitung des Verboths vom Selbstmorde gar nichts beyträgt. Zweytens ist zwar unsre Natur bestimmt die Erhaltung des Lebens, aber nicht für sich selbst als Zweck, sondern bloß als das erste Grundmittel zum Genuß alles möglichen Vergnügens, zu wollen. Denn aller letzte Zweck ist nur Vergnügen und Vermeidung alles Mißvergnügens. Nun widerspricht es sich ja nicht, leben wollen des Vergnügens halben, so lang Hoffnung von mehr Vergnügen als Mißvergnügen da ist, und nicht mehr leben wollen, da nur größtes Mißvergnügen ohne alles Vergnügen gewiß vorhergesehen wird. Fürwahr wenn das letztere dem ersten widerstritte, und doch die Natur zum ersten von sich selbst bestimmt wäre, so müßte Selbstmord gar nicht möglich seyn: weil gegen einander streitendes kräftiges und ernsthaftes Wollen zugleich nicht in einem Subjekte beysammenseyn kann. Und auf gleiche Weise wird Hr. Kant keine Pflicht gegen sich selbst aus diesem seinem ersten Princip, als Erklärungsgrunde, ableiten können. Nur zu den Pflichten gegen andere Menschen mag es als ein Abriß von jenem Trivialsatze dienen: quod tibi non vis fieri etc. Die Pflichten gegen sich selbst sind vielmehr deßwegen für alle Menschen allgemein, weil ihr Grund allen Menschen sammt dem Wesen gemein ist; sie sind aber nicht deßwegen Pflichten gegen sich, weil sie allen Menschen gemein sind. Ich muß also schon vorher wissen, daß

was Pflicht gegen mich sey; ehe ich wissen kann, es sey eine allgemeine Pflicht aller Menschen gegen sich selbst.

b) Ja selbst auch für die Pflichten gegen andere Menschen ist dieses Princip des Hr. Kant kein eigentlicher Erklärungsgrund *a priori*, sondern nur ein Mittel die Blendung der Eigenliebe und jeder von dieser abstammenden Leidenschaft zu entlarven, welche so oft hindert, daß wir uns von solchen Pflichten entschuldigen, und macht, daß wir uns Rechte gegen unsere Mitmenschen anmassen, die wir nicht haben. Denn so bald wir den Standpunkt unsers Vernunftblickes umändern, und beurtheilen, was wir mit Recht uns zumuthen könnten, wenn die Verhältniß unsers Mitmenschen gegen uns in ganz gleichem Falle geradezu umgekehrt wäre, da macht selbst die Eigenliebe den Vernunftblick schärfer, und thut ihm Vorschub richtig einzusehen, was wir von unserm Mitmenschen alsdann zu fodern hätten. Unterdessen ist doch auch da der Grund der Pflicht einer, und der rechtmässigen Foderung anderer Seits, nicht die Allgemeinheit der Pflicht und des Rechts: sondern beyde, Pflicht und Recht, so im Bezug auf andere Menschen zu handeln, müssen jederzeit aus von der Allgemeinheit selbst verschiedenen Gründen erkennt werden, welche, so oft sie bey Menschen vorhanden sind, allgemein gelten, eben darum, weil sie hinreichend für sich selbst sind. Ich muß denn aus solchem Grunde, wenn er in

einem

einem Falle vorhanden ist, schließen, daß sich die Pflicht auch auf diesen Fall erstrecke; und ich kann nicht umgekehrt aus der Allgemeinheit der Pflicht erkennen, daß sie in diesem Falle Platz greife. Allein bey Hr. Kant ist schon dieß zur Regel geworden, alle Denkordnung umgekehrt anzugeben.

53.

3) Hr. Kant sagte es zwar S. 59., daß die Pflicht nur durch kategorische Imperativen ausgedruckt werden kann, aber er bewies es nicht; und er scheint den eigentlichen Grund dieses Satzes, den ich oben (41. lit a) angegeben habe, gar nicht gekannt zu haben. Doch will er den allgemeinen Innhalt aller solcher Imperativen durch sein erstes oberstes Princip aller Moralgesetze schon dargethan haben, und er will das Wesen der Hauptfrage in dem bestehen machen, ob es ein nothwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen sey alle ihre freye Handlungen nach diesem Princip zu richten. Und doch ist nichts klärers, als daß noch gar kein Princip der Moralgesetze in selbem, sondern nur eine allgemeine wesentliche Eigenschaft aller Natur- und Moralgesetze ausgedruckt sey; von welcher gar keine Frage mehr seyn kann, ob sie allen Moralgesetzen zukommen müsse, nach welchen wir Menschen unsere Handlungen zu richten haben. Denn es ist ja schon gewiß, daß alle Moralgesetze allgemein sind, und seyn müssen.

Es ist selbes gar kein Erklärungsprincip, sondern enthält nur eine allgemeine Eigenschaft der Moralgesetze.

54.

54.

Kategorisches Bestimmen des Beachrungsvermögens ist keine besondere Eigenschaft der Moralgesetze.

4) Viel richtiger bestimmt Hr. **Kant** also (Nro. 4. 50.) den wahren Fragpunkt, der freylich auf das ankömmt, wie ein Willen kategorisch, und zwar kategorisch durch Vernunft, ob zwar doch ohne Beeinträchtigung der Freyheit, bestimmt werden könne. Nur irrt sich Hr. **Kant**, da er durchaus glaubt (wie wir es aus der durchgängigen Art seiner Bemühung diese Frage wie immer aufzulösen sehen werden) diese Art den Willen kategorisch zu bestimmen sey nur den Moralgesetzen eigen, welche den freyen Willen moralisch nöthigen; da sie doch allem, auch nicht freyen Begehrungsvermögen gemein ist, und sowohl durch Vernunft, als durch blosse Sinnlichkeit, ausgeübt wird. Jedes für sich selbst absolut Gutes, es werde durch Sinnlichkeit als gegenwärtig gefühlt, oder durch sinnliche Einbildung als sinnlich möglich vorgestellt, reizt das sinnliche Begehrungsvermögen kategorisch und absolut, und zwar, wofern keine dawiderstreitenden andern Triebe, oder Bewegursachen vorhanden sind, und zur Vorstellung kommen, unausweichlich. Und eben so unausweichlich reizt das absolut Gute die Liebe des Wohlgefallens unsers Willens, welches die Vernunft selbst als wahrhaft gut beurtheilt; es werde als gegenwärtig in uns selbst gefühlt, oder als möglich erkannt, in jedem Falle, da kein dawiderstreitender Trieb solche Liebe gegen selbes zurückhält. Sind nun aber die Reize was immer für eines absoluten Guts (bonum delectabile) zugleich

gleich mit von selbem abhaltenden Trieben oder Bewegursachen zugleich im Gemüthe verbunden, so hört deßwegen der absolute Reiz (der kategorische Imperativ) desselben nicht auf, sondern seine Gewalt zu reizen ist nur itzt nicht mehr unausweichlich, und wird durch ein solches Gegengewicht von seiner absoluten Selbstbestimmung aufgehalten, als welche itzt dem freyen Willen selbst überlassen wird.

55.

5) Hr. **Kant** nimmt sich so gerne heraus, ganz neue und ungewöhnliche Erklärungen von Dingen zu geben; ist aber meistens darinn sehr unglücklich. Hier (Nro. 50.) erklärt er den **Willen** eben auf eine ungewöhnliche und unglückliche Art. Denn **erstens** nicht jeder Wille ist frey, sich selbst gemäß der Vernunft zu bestimmen, sondern wird so oft unausweichlich durch die Vernunft bestimmt; so oft ihm die Vernunft ohne widerstreitende Gegentriebe ein absolutes Gut empfiehlt. **Zweytens Bewegursachen**, d. i. deutliche Vorstellungen des wahrhaft Guten durch die Vernunft, sind doch wohl noch nicht eins mit **Gesetzen**. Sonst wird Gott selbst Gesetzen unterworfen seyn. Also Gesetze gehören nicht in die allgemeine Erklärung des Willens. **Drittens** daß aber gleich hernach Hr. **Kant** den **Zweck** zum allgemeinen und einzigen objektiven Grund aller Selbstbestimmung des Willens, und folglich überhaupt zum **Gesetze** (S. 15.*), macht, so fern er durch die blosse Vernunft gegeben wird, das ist freylich wieder ein unmetaphysischer Schnitzer,

Des Hr. Kant unrichtige Begriffe vom Willen und der Kaussalität eines Zweckes.

ßer, und Hr. Kant zeigt es im folgenden noch viel klärer, daß er von der Raussalität eines Zweckes, und der von solcher sehr verschiedenen Raussalität einer moralischen Bewegursache, keine deutliche, und selbe richtig genug unterscheidende Begriffe habe. Giebt es denn nicht ein höchstes Gesetz der Weisheit über die Zwecke selbst, die wir vor andern als letzte Zwecke wählen sollen? Und wird nun diesen Zweck, als den letzten, vor jedem andern zu wählen, das objektive Princip wiederum ein anderer Zweck seyn, welchem gemäß dieser letzte Zweck zu wählen seyn soll? Wird nicht vielmehr die alle andere übertreffende absolute objektive Güte so eines zweckfähigen Gutes die absolute objektive Bewegursache seyn, selbes vor allen andern selbst nach einem Gesetz der Weisheit uns zum letzten Zweck fürzustecken?

Allein nicht immer bloß Zwecke allein bewegen uns auch zu vernünftigen Handlungen; oft sind es andere schon vorhin vorhandene Gegenstände, deren absolute objektive Güte uns selbst oft zur Bewegursache wird, etwas als letzten Zweck zu lieben, das wir seiner eigenen bloß innern möglichen objektiven absoluten Güte halben, ohne jene damit noch über das verknüpfte Bewegursache, nicht lieben würden. So eben stellt sich der christliche Philosoph das allgemeine Beste der gesammten Menschheit zum letzten Zwecke bloß deßwegen so ernstlich vor, weil er die Heiligkeit und Güte des wirklich existirenden Willen Gottes mit herrschender

Lie-

Liebe des Wohlgefallens, als seine Hauptbewegursache, ansieht; da ihn das allgemeine Beste der Menschheit in hundert Umständen, seines vorgesehenen äußerst geringen Grades halben, den er davon durch all sein Bestreben zu erreichen allein Hoffnung hat, nicht hinreichend rühren würde. Itzt erst durch herrschende Liebe des Wohlgefallens an jener reinsten absoluten Güte und Heiligkeit des göttlichen gesetzgebenden Willens (als causae moralis) getrieben, steckt er sich Handlungen zum letzten Zwecke bloß ihrer absoluten Güte, d. i. ihrer Gleichförmigkeit halben mit jenem so liebewürdigen göttlichen Willen vor; durch welche das allgemeine Beste zwar wirklich, als durch Mittel desselben, befördert wird, aber ohne daß doch solches allgemeine Beste selbst davon der letzte Zweck, und noch minder die wirksame Bewegursache des Wollens ist.

56.

6) Herr **Kant** würde sich wohl gehütet haben subjektive Zwecke von objektiven zu unterscheiden, und die ersten als durchaus alles absoluten Werths leer, und keines kategorischen Imperativs fähig zu erklären, wenn er einen deutlichen und vollständigen **Begriff von einem Zwecke überhaupt** gehabt hätte. Denn **ein Zweck** ist ein objektives Gut, das noch nicht wirklich ist, dessen objektive Güte, da sie uns, als durch unsere Kräfte zu erreichen möglich, vorgestellt wird, uns bewegt, daß wir selbes wirklich zu machen thätig verlangen. Entsteht das Verlangen selbes wirklich zu machen

Seine wunderlichen Begriffe von subjektiven und objektiven Zwecken werden zurechtgeführt.

aus

aus dem herrschenden Wohlgefallen an der absoluten Güte eines solchen zum Zweck gewählten Gutes, d. i. weil es uns wegen ihm selbst gefällt (als bonum delectabile) und nicht bloß als Mittel, oder taugliches Gut, zur Erhaltung eines andern als Zweckes, so ist es der letzte Zweck seines Verlangens; im widrigen Falle aber hat es nur eine respektive Güte als blosses Mittel eines andern absoluten Gutes (bonum utile), und kann zwar solcher objektiven respektiven Güte halben, wenn es noch nicht existirt, selbst Zweck, aber nur ein nächster, und einem weitern letzten Zwecke subordinirter Zweck, nicht letzter Zweck d. i. ein solcher Zweck werden, dessen Verlangen nur die Liebe eines andern letzten Zweckes gebiethen kann, dem er als Mittel subordinirt ist. So ist die Gesundheit der letzte Zweck, dessen Liebe das Verlangen nach der für sich selbst bittern Arzeney, als Mittel der Gesundheit, gebiethet. Man sehe die Begriffe von causla morali und causla finali in meiner Ontologia §§. 265. 267., und den letztern noch deutlicher entwickelt in meiner Ethic. univ. christ. von §. 66. bis §. 95. Und nun

I. ist ein Zweck nur das, was noch nicht existirt, aber doch durch uns zur Existenz gebracht werden kann.

II. Nur was als absolut gut erkannt wird, kann als letzter Zweck fürgesteckt werden.

III. Jeder letzte Zweck gebiethet seine Liebe des Wohlgefallens kategorisch, jeder

nicht

nicht letzte Zweck aber für sich allein nur hypothetisch.

IV. Doch aber auch nicht jedes kategorische Aufboth eines jeden absoluten Guts, als letzten Zweckes, ist in allen Umständen, wo andere eben auch absolute Güter, als eben sowohl mögliche letzte Zwecke mit ihren Reizen entgegen stehen, hinreichend das Begehrungsvermögen für sich vielmehr vor andern mit einem Uebergewicht zu bestimmen.

V. Die Güter, so bloß Gegenstände der Sinne sind, sind sowohl absolute Güter, die kategorisch das Begehrungsvermögen für sich aufbiethen, als die bloß durch Vernunft erkannten.

VI. Ja auch jene erstere werden, in gewissen Umständen, und unter gewissen Einschränkungen der Mässigkeit des Verlangens, oft von der Vernunft selbst wenigst als Mittel respektiv wahrhaft gut, und von gültigem Werthe für alle vernünftige Menschen erklärt: ob sie schon als absolut gut, und kategorisch aufbiethend, folglich als herrschende Liebe für sich als letzte Zwecke foderend, der Vernunft widerstreiten.

VII. Nun aber hat uns Hr. Kant, nachdem er die Vernunft der durchgängigen Illusion im theoretischen will überwiesen haben, noch kein Kriterium angezeigt, aus welchem wir erkennen könnten, daß wenigst im praktischen Sache das Urtheil der Vernunft von der wah-

ren absoluten objektiven Güte bloß möglicher Zwecke, ja von der Möglichkeit dieser Zwecke selbst, sogar aller Erfahrung der Sinnlichkeit selbst vorzuziehen sey. Itzt lese man noch einmal, was Hr. Kant von objektiven und subjektiven Zwecken, von ihrem absoluten und respektiven Werthe ꝛc. sagt, und bemerke das wahre Wirrwarr seiner Begriffe.

57.

Zweck kann eigentlich bloß das nicht mehr seyn, was schon wirklich existirt.

7) Was nun schon wirklich da ist, ist an sich selbst nicht fähig ein Zweck zu werden. Und wenn denn nur, was Zweck an sich selbst ist, ein Grund bestimmter Gesetze seyn kann, so kann auch in dem, was schon da ist, auch der vollständige Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, nicht liegen. Hr. Kant muß sammt seinen Begriffen auch seine ganze Sprache von diesen Dingen ändern, ehe er sich als ein so grosser Reformator an eine Metaphysik der Sitten wagen darf.

58.

Das zweyte oberste Princip der Sittlichkeit des Herrn Kant ist also in seinem Ausdruck sehr unmetaphysisch.

8) Hier nun stieß dem Hr. Kant eine grosse Wahrheit auf, welche er aber, seiner verworrenen metaphysischen Begriffe halben vom Zwecke und Mitteln, und weil er alle moralische Begriffe ohne Voraussetzung einer Theologie zu erläutern entschlossen war, äußerst verwirrt und unvollkommen vorträgt. Sein Hauptsatz ist: „alle Menschen müssen von Menschen als Zwecke von absolutem

solutem Werthe, nie als bloß Mittel behandelt werden. Denn das leztere gilt nur von Sachen, welche keine vernünftige Wesen sind. „

a) Allein 1) der Ausdruck ist einmal nicht genau metaphysisch: weil Menschen, als schon vorhandene Dinge, ja nicht erst Zweck an sich selbst seyn können, die wir uns wirklich zu machen vornehmen können. Was den Fehler des Ausdruckes vergrössert, ist, daß Hr. Kant so gar Glückseligkeit der Menschen nicht für den Zweck der Moralgesetze will gelten lassen, sondern selbe nur zu den nach seiner Meinung ohnehin unbestimmbaren pragmatischen Gesetzen der Klugheit hinweist (S. 42. Krit. S. 806.) 2) Der Beweis ist noch schlechter; weil er blos negativ ist, und nur eine Folge des Gegentheils enthält, welche, ob sie nicht gern eingestanden soll werden, eben hier erst die Frage ist; welche man auch nach Hr. Kants Kritik vielmehr einzugestehen, als zu widersprechen geneigt wäre: , weil sonst gar nichts von absolutem Werthe, nnd gar kein praktisches Princip anzutreffen wäre. „

b) Man würde die wirklich grossen Wahrheiten, welche unter so verworrener Vorstellung der gesunden Vernunft des Hr. Kant vorschwebten, in meiner Ethica communi christiana P. III Sect. I. von §. 2. bis §. 10. und Sect. II 944. 945. mit dem Gehalt eines ganz andern Gewichtes ausgedrückt

Dessen doch gewiß sehr wichtiger Inuhalt wird also deutlicher auseinander gesezt.

gedrückt finden. Am ersten Orte zeige ich den absoluten wesentlichen Werth der Person (d. i. die Würde) eines jeden Menschen geradezu a priori, aber immer mit Bezuge auf Gott, als dessen Ebenbild ich in ihm bemerke; zugleich aber auch die Größe der zufälligen Glückseligkeit, deren er fähig ist, und zu welcher alle Menschen einander verhülflich seyn können. Nur diese Glückseligkeit, zu welcher ich ihm, und er mir, verhülflich seyn kann, ist ein möglicher objektiver Zweck für mich; welcher aber ohne die Liebe des Wohlgefallens an jenem absoluten wesentlichen Werth des Menschen (der folglich die Stelle einer caussae moralis durch seine schon vorhandene objektive Güte zu solcher Liebe vertritt) für sich allein die Kraft nicht hätte die Liebe des Wohlwollens gegen andere Menschen in mir kategorisch aufzufodern, als deren Natur ist, daß sie nur aus der Liebe des Wohlgefallens an der wirklichen, und schon als wirklich erkannten Vollkommenheit des jenigen für sich selbst entspringt, dem man Gutes wollen soll (Eth. univ. christ. 76. 78.).

An der zweyten Stelle beweise ich aus dem nämlichen Grunde, aus welchem ich in Eth. com. christ. P. III. Sect. I. §. 93. schon bewiesen hatte, daß ein jeder Mensch, mit allem Recht, und aus Pflicht, eine Vorliebe des Wohlwollens gegen sich vor andern Menschen habe, daß er auch mit allem Recht, und aus Pflicht, sich seine eigene Glückseligkeit zum ersten Hauptzweck, die Glückselig-

seligkeit hingegen anderer seiner Mitmenschen nur als einen nachgeordneten Zweck fürstecke: weil nämlich ein jeder Mensch erst durch ordentliche Kultur seiner eigenen innerlichen und äußerlichen Güter recht fähig wird, auch die Kultur der Glückseligkeit anderer Menschen ordentlich und kräftig zu befördern. Und nun aus diesem Grundsatze, der für alle Menschen auf gleiche Art gilt, schließ sich das bisher nie gründlich und a priori erwiesene allgemeine ursprüngliche Freyheitsrecht aller Menschen, kraft welches Rechts keiner den andern zwingen, keiner sich des andern, als seines Gutes, so wie es bey anderen Sachen erlaubt ist, bemächtigen, noch sich dessen Person als eines Mittels seiner eigenen Glückseligkeit nach Willkur gebrauchen darf. Denn obschon so was von allen andern erschaffenen Dingen gilt, welche selbst keine vernünftige Wesen, und folglich keiner eigentlichen Glückseligkeit, ja wohl auch aus Abgang alles innern Sinns auch keiner Selbstliebe, noch eines Rechts über sich selbst, fähig sind; so kann so was doch bey eben auch vernünftigen Wesen immer mehr gelten; weil ein jedes das gleiche Recht hat, zu erst für seine Glückseligkeit als Hauptzweck zu sorgen, und dann selbst zu beurtheilen, wie viel ihm diese Hauptsorge Zeit und Kräfte übrig lasse, um sich hernach auch für anderer Menschen Wohlseyn zu verwenden.

Und nun steht zwar der obige Satz des Kantischen Princips viel deutlicher und richtiger, wie

folgt, ausgedruckt, aber auch viel fester da: „Nur Sachen, welche keine vernünftige Wesen sind, nicht aber auch diese selbst, darf ein Mensch bloß als Mittel für seine Glückseligkeit als seinen Zweck behandeln; und obschon jeder das Recht, ja gar die Pflicht hat, seine eigene Glückseligkeit sich zum Hauptzweck fürzustecken; so hat er doch auch Pflicht, selbst zur Glückseligkeit eines jeden seiner Mitmenschen, als einem nachgeordneten Zwecke, eben so wie für seine eigene, so viel er ohne derselben Nachtheil kann, sich zu verwenden." Allein itzt ist dieß kein oberstes, sondern ein schon selbst aus dem Gesetze der ordentlichen Selbst- sowohl als Menschenliebe abgeleitetes Princip mehr.

59.

Und nun zeigt sich viel offenbar Fehlerhaftes in diesem zweyten Kantischen Princip.

9) Aber itzt kann einmal, wenn es jedoch ein oberstes praktisches Princip mit einem kategorischen Imperativ geben soll, sein Grund dieser nicht mehr seyn: „die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst." Denn 1) nicht der Existenz nach, sondern nur durch Vorstellung, wird etwas zu einem Zweck; weil ja causa finalis nur eine causa intentionalis ist. 2) Nicht die Natur selbst des vernünftigen Wesens, sondern seine Glückseligkeit ist ein Zweck, den sich fürzustecken Pflicht ist. 3) Daß ich auch anderer Menschen Glückseligkeit mir als Nebenzweck fürstecken soll, ist schon ein abgeleiteter Satz; wie der Satz, liebe

deinen

deinen Nächsten wie dich selbst, schon ein abgeleiteter Satz ist, der die Liebe deiner selbst voraussetzt. 4) Sich selbst aber zu lieben, d. i. seine Glückseligkeit zum Zweck zu haben, das ist Naturgesetz, kein Moralgesetz. Das Moralgesetz gebiethet nicht erst Selbstliebe, die uns nicht mehr frey ist, sondern nur Ordnung in der Selbstliebe, und dann eine gleiche Ordnung in der Nächstenliebe. Der wahre Grund also des wahren obersten Princips aller Moralgesetze muß den Grund aller Ordnung der Liebe enthalten. So ein Princip muß selbst unter den verschiedenen Zwecken Ordnung bestimmen. Denn in der Selbstliebe sowohl als Menschenliebe giebt es gute und böse Zwecke. Und nun diese Ordnung kannte Jesus Christus wohl besser, als Hr. Kant, und hat uns deßwegen das so schöne und fruchtbare oberste Princip aller Ordnung der Liebe, gegen uns selbst, und gegen andere Menschen, gegeben: **Liebe deinen Gott und Herrn aus ganzem Herzen, und aus allen deinen Kräften.** Allein Hr. Kant hat sich schon in Kopf gesetzt eine Moral ohne Theologie zu erfinden, und gleichwohl etwa noch aus solcher Moral den verlohrnen Glaube an Gott herzuleiten.

60.

10) Es fallen also auch die Beweise der Richtigkeit des Kantischen obersten Princips der Sittlichkeit von sich selbst weg. Denn

Die Beweise des Hr. Kant von der Richtigkeit desselben halten nicht Stich.

a) wenn wir auch dem Hr. Kant im schicklichern Ausdrucke sein ganzes Princip als richtig zu-

zulassen, ist es doch kein oberstes, und zum Theile gar kein Moralprincip. Denn der zweyte Theil, behandle auch deinen Nebenmenschen als Zweck, ist nur abgeleitet; und der erste, behandle dich selbst als Zweck, ist gar kein Moralgesetz, sondern Naturgesetz.

b) Da nur meine Glückseligkeit mein Zweck ist, nicht meine Natur selbst; dieselbe aber theils in Abwesenheit alles Uebels, und theils im Genusse des Guten besteht: wie erweist mirs Hr. Kant, daß der Selbstmörder sich gar nicht als Zweck behandelt? Und welchen in verzweifelte Umstände gerathenen Menschen wird dieser Gedanke vom Selbstmorde abschrecken: Es streitet wider deine Natur, daß du dich ermorden wollest, als welche zum Leben einen angebohrnen Hang hat? O! die untheologischen Moralisten bringen so seichte Beweise immer gegen den Selbstmord, daß es kein Wunder ist, daß selber so gemein werde.

c) Ich habe in meiner Ethica univ. christ. §. 559. viel einen genauern Beweis von der primitiven Würde jenes christlichen obersten Princips aller vollständigen Moral, **Liebe Gott über alles** ꝛc., gegeben. Ein solches oberstes Princip muß nämlich folgende Eigenschaften als wesentliche enthalten: 1) Es muß für sich selbst ein unmittelbar evidenter Satz seyn: 2) Es muß selbst ein Moralgesetz seyn, das aus keinem andern Moralgesetze erst abgeleitet zu werden zu seiner Evi-

den-

denz vonnöthen hat: 3) Es muß als Moralgesetz unmittelbar, allgemein und kategorisch, den primitiven Willensakt aufbiethen, welcher allein, als primitiver und herrschender Akt des Willens, alle andere Akte des Willens zu gebiethen Macht hat, welche immer durch Moralgesetze können gebothen werden. 4) Es muß also in der Natur selbst des ganzen Begehrungsvermögens gegründet seyn. Und nun ein solches, mit allen diesen Eigenschaften begabtes Princip ist jenes christliche, **liebe Gott über alles**, d. i. trage herrschende Liebe des Wohlgefallens an den unendlichen Vollkommenheiten deines Gottes.

Denn 1) offenbar ist es, daß das reinste und alles Gute vollständig enthaltende Gut vor allen andern, die alle unrein und unvollkommen sind, gefallen soll. 2) Es ist ein Moralgesetz ohne Ableitung von einem andern. 3) Es biethet auf den allein primitiven Akt alles Wollens, die Liebe des Wohlgefallens an der absoluten Güte Gottes, als der Richtschnur, dem Innbegriffe, und Ursprung aller andern möglichen wahren absoluten Güte, deren Wohlgefallen die Vernunft billigen kann. Es biethet aber diese Liebe des Wohlgefallens auf mit so einem objektiven absoluten Uebergewicht über alle andere Gegenstände derselben, daß eine ihm entsprechende Liebe von sich selbst über alle andere herrschend seyn muß. 4) Es ist endlich selbst in der ganzen Natur des vernünftigen Begehrungsvermögens gegründet, als dem wesentlich ist reines

und vollständiges Gut zu verlangen, und an allem, was dem zuwider ist, so fern es nur solchen Widerspruch erkennt, nothwendig zu verabscheuen, eben weil es nichts anderst, als unter Vorstellung einer Güte, lieben, und nichts anderst, als unter Vorstellung von einem Uebel, verabscheuen kann.

Und nun nach Maaß, daß ein Gegenstand diesem ersten Innbegriff aller Liebewürdigkeit an Gleichheit nahe kömmt, so wird dessen Liebe auch Liebe gegen so einen jeden Gegenstand gebiethen; zu erst zwar gegen uns selbst, die wir uns zu erst, und erst nach uns andere Menschen, als gleichfalls Ebenbilder Gottes, kennen. Die Liebe des Wohlgefallens an unserm und anderer Menschen absolutem wesentlichem Werthe (welcher die Stelle einer causſae moralis vertritt) wird die Liebe des Wohlwollens, zu erst gegen uns, und hernach auch gegen andere Menschen gebiethen, mittels welcher wir uns zu erst unsere, und hernach auch anderer Menschen Glückseligkeit zum letzten Zweck fürstecken. Aber eben die über alles herrschende primitive Liebe des Wohlgefallens an der unendlichen Vollkommenheit Gottes wird dann auch die ganze Ordnung der Liebe des Wohlwollens gegen uns und gegen andere Menschen so bestimmen, daß wir unsere und fremde Glückseligkeit nur in der Annäherung zu der wie immer uns möglichen Gleichheit mit der göttlichen Vollkommenheit setzen. Und nun eben diese ganz und gar bloß innere Glückseligkeit ist hier in diesem Leben, wenigst unsere ei-

gene

gene Personen betreffend, nebst göttlichem Beystand, der uns nie mangeln kann, allein in unsrer Macht, und von uns zu erreichen, wenigst bis auf einen, freylich auch noch sehr unvollkommenen Grad möglich. Ja könnten wir uns auch nur ohne offenbarem Widerspruch vorstellen, daß ein unendlich vollkommener und gütiger Gott uns keine nähere Theilnehmung an seiner Gleichheit und Glückseligkeit in einem künftigen Leben mittheilen könnte, oder wollte, als bloß welche wir noch in diesem Leben durch alle unsre Moralität zu erreichen allein hoffen können: so müßten wir, unerachtet alles dessen, was unsre spekulative Vernunft uns von der Würde unsrer auch hier doch noch möglichen Annäherung zur Gleichheit Gottes grosses vorstellt, doch redlich bekennen, die praktischen Reize und Aufbothe aller Moralgesetze und Tugend wären viel zu schwach, um überhaupt gegen die kategorischen Reize des Lasters bey Menschen von unsrer Art das Uebergewicht zu behaupten. Gewiß wäre dieser ihre Schuld sehr gering, und alles Mitleidens, kaum aber einer Strafe würdig, wenn sie die ihnen moralisch unmöglichen Vorschriften, mehr spekulativ, als praktisch aufbiethender Moralgesetze nicht befolgten.

d) Wollte man aber mit Hr. **Kant** in vollem Ernste allen Bezug auf Gott und auf Gewißheit von dessen Daseyn bey jenem vermeinten obersten Princip aller Moralität (**behandle alle Menschen als Zwecke**) bey Seite legen; so läugne

ich

ich schlechtweg selbst seine einleuchtende allgemeine Wahrheit, und fodere einen Beweis von dem, daß, wenn ich mich offenbar an Macht und Witz andern Menschen weit und sicher überlegen fühle, in solchem Falle noch durch ein vernünftiges Moralgesetz überzeugt werden könne, ich soll mich nie meines Mitmenschen bloß als Mittel zum Zwecke meiner Glückseligkeit auf jene Art, wie anderer unvernünftigen Dinge, auch nur so weit, mit ihm angethaner Gewalt und wider seinen Willen gebrauchen, als es ohne seinen grossen Nachtheil geschehen kann.

61.

Unverständlichkeit des Herrn Kant in seiner Abtheilung der Pflichten.

11) Was Hr. Kant durch so eine Art unvollkommener Pflichten verstehe, welche bloß zum Vortheil einer Neigung da und dort eine Ausnahm verstatten, mag wohl ein anderer, ich aber gar nicht, einsehen. Denn billigt alsdann die Vernunft selbst eine solche Neigung, so hört die Pflicht nicht der Neigung zu Liebe, sondern der Vernunft zu Folge auf; und so war es nie eine für solchen Fall geltende Pflicht. Billigt aber die Vernunft selbst so eine Neigung nicht, so leidet sie auch keine Ausnahm zu deren Vortheil. Da Hr. Kant die Pflichten, welche natürliche Moralgesetze auferlegen, in die strengeren, und weiteren abtheilt, und die ersten unnachläßlich und nothwendig, die zweyten aber nur verdienstlich und zufällig nennt, handelt er wiederum gegen alle allgemein angenommene und evidente Grundsätze.

Denn

Denn nicht nur die schlechtweg der gemeinen Glückseligkeit als Zwecke widerstreitenden Handlungen sind unnachläßlich und nothwendig vom natürlichen Moralgesetze verbothen; sondern es sind auch gewisse schlechtweg zu selbem Zwecke nothwendige, und folglich mit selben bloß übereinstimmende, gute Handlungen eben so unnachläßlich und nothwendig gebothen; und überhaupt sind alle natürlichen Moralgesetze nothwendig und unveränderlich, auf keine Weise aber zufällig oder veränderlich.

62.

Vermessene Ausdrücke des Herrn Kant über das christliche Princip: quod tibi non vis fieri etc.

12) Ich habe oben schon (Nro. 9.) dargethan, daß der erste Theil des obersten Moralprincips des Hr. Kant (**behandle dich selbst immer als Zweck**) kein Moral- sondern schon Naturgesetz sey. Wir haben also bloß von dessen zweytem Theile (**behandle auch alle andere Menschen, wie dich selbst, als Zwecke**) noch zu entscheiden, ob es eins mit jenem uns von Jesus Christus selbst angegebenen sey, quod vultis, ut faciant vobis etc.

1) Ists wahr, daß dieses von jenem des Hr. Kant abgeleitet sey? Ists nicht vielmehr von dem viel deutlichern zweyten Princip eben desselben Meisters abgeleitet: **Liebe deinen Mitmenschen wie dich selbst**? Zeigt dieses letztere nicht viel vollständiger die Ordnung der Zwecke selbst an, mit welcher wir unsre eigene vor der fremden Glückseligkeit, und doch diese wie unsre eigne, zum Zweck nehmen sollen, da das Kantische Princip diese Ordnung gar nicht berührt?

2) Da nun die Pflichten gegen uns selbst, so fern sie durch Moralgesetze bestimmt sind, nicht Liebe gegen uns (denn diese ist schon Naturgesetz) sondern Ordnung der Liebe gegen uns, befehlen, so taugt ja das Princip des Hr. Kant für diese gar nichts. Jesus Christus aber hat diese Pflichten schon durch sein erstes und größtes, folglich allein oberstes Geboth vollkommen sammt aller Ordnung der Liebe bestimmt, da er sagte: **Liebe deinen Gott und Herrn aus deinem ganzen Herzen**, als dein größtes Gut, nach welchem du alle andere messen und lieben sollst.

3) Hr. Kant lästert nur, was er nicht versteht. Dieses von ihm als **trivial** verachtete Princip gebiethet nicht erst Liebe aller Mitmenschen; denn diese hatte Jesus Christus schon durch sein zweytes Princip, **Liebe deinen Mitmenschen wie dich selbst**, gebothen; sondern es lehrt nur die Art seinen Mitmenschen zu lieben, wie sich selbst. Es ist auch kein oberstes Princip der Moral mehr; denn dieß besteht in jenem ganz allein, **Liebe Gott aus ganzem Herzen.** Doch ists eben darum wahr, daß dieses schon abgeleitete Princip des göttlichen Lehrmeisters der wahren Moral gar nicht eins mit jenem obersten Princip der Moral des Hr. Kant sey. Denn jenes erste, ob es schon so wenig, als des Hr. Kant seines, ein oberstes Princip ist, erklärt doch die Pflichten der Liebe gegen andere Menschen ohne allen Vergleich deutlicher und vollständiger als das Kantische.

4) Hr. Kant darf sich ja wohl mit seiner vermeinten Tiefsinnigkeit im Denken noch lange nicht mit dem göttlichen Lehrer messen; als dessen tiefsinniges Princip er offenbar nicht einsah, da er sagt: „der Verbrecher wurde aus dem Grunde dieses Trivialsatzes gegen seinen strafenden Richter argumentiren.„ Ich glaube ein viel minder tiefsinniger Richter, als Hr. Kant ist, würde ihm flugs antworten: wolltest du denn nicht, daß ich einen Verbrecher, der dich eben so beleidiget hätte, wie du deinen Mitmenschen beleidiget hast, eben so bestrafen sollte, um dir Sicherheit vor seinen fernern Angriffen zu verschaffen? Stümper! Stümper! an wen wagt sich eure Krisis!!

63.

13) Da ich schon genug erwiesen habe, daß auch aus Erfahrung unfehlbar abstrahirte Begriffe Allgemeinheit und Nothwendigkeit deßwegen erhalten, weil sie nur die Möglichkeit ihrer Gegenstände vorstellen, so ist dieser Einwurf hier nicht mehr von Gewichte.

Hr. Kant hält sich an seinen alten Irrthum immer fest, daß Erfahrung keine allgemeine Begriffe darbiethen könne.

64.

14) Nun kömmt wieder ein Stolperer einer unfesten Psychologie; die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens! a) Ohne Zweifel hat Hr. Kant diese Idee von jener psychologischen Regel, die ihn die gesunde Vernunft schon lehrte, abstrahirt, daß nämlich eine primitive Anmuthung

Unpsychologische Erfindung des Hr. Kant von der Idee eines allgemein gesetzgebenden Willens,

als oberstem Principe der Moralität.

des Willens, wenn sie vollkommen herrschend wird, alle übrige Anmuthungen desselben mit sich übereinstimmen mache (Ethic. univ. christ. 62. 63. 67. VII. 71.) Deßwegen ist es ganz wahr, daß, wenn der Wille einmal zu dieser primitiven Liebe der Uebereinstimmung aller seiner freyen Handlungen mit der praktischen Vernunft sich mit so einer herrschenden Kraft entschlossen hat, welche alle Kraft widriger Neigungen übertrifft, dieser Wille wirklich sich selbst in allen daraus folgenden, der praktischen Vernunft gemäßen Handlungen wirklich durch seine herrschende Entschließung zum Gesetze werde, jedoch zum Naturgesetze, nicht mehr Moralgesetze. Denn alles von ihm herrschend gebothenes Wollen ist nicht mehr unmittelbar frey, sondern folgt nothwendig aus seiner einmal herrschenden primitiven Kraft.

Allein merket es denn Hr. Kant nicht, daß diese Gesetzgebung des Willens gegen sich selbst nur bedingt ist; wenn er einmal sich zum primitiven Akt der mit vollkommener Kraft herrschenden Liebe des Wohlgefallens allein an der Uebereinstimmung seiner Handlungen mit der praktischen Vernunft entschlossen hat? Es ist ja folglich in dem ganzen Imperativ dieses dritten Kantischen Princips gar nichts kategorisches oder absolutes. Alles kömmt erst auf ein kategorisches Aufboth zur Fassung jenes primitiven herrschenden Akts der Liebe des Wohlgefallens an

der Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Vernunft an. Und da giebt sich ja unmöglich der Wille selbst durch einen eigenen Akt das Gesetz; weil ja so vor dem ersten primitiven Akt des Willens schon ein anderer noch mehr primitiver, und über den zweyten primitiven herrschender Akt des sich selbst gesetzgebenden Willens vonnöthen wäre; das sich selbst widerspricht. Es ist also alles, was sich Hr. Kant selbst über dieses sein drittes praktisches Princip von S. 71. bis S. 74. so hoch zu guten spricht, eitel Blendwerk, und Paralogisme. In jenem primitiven Akt des Willens findet sich noch kein sich selbst gesetzgebender, sondern nur dem Gesetze der Vernunft durchgängig sich unterwerfender, obschon freywillig sich unterwerfender Willen. Und nun von diesem Gesetze der Vernunft ist die Hauptfrage: woher es die kategorische Kraft seines Aufboths des Willens zu so einer durchgängigen Unterwerfung hernehme, wenn in seiner Vorstellung nichts von einem wirklich gewiß existirenden Gott als Gesetzgeber vorkömmt? Nichts also, gar nichts hat Hr. Kant durch diese seine neu geschaffene **Idee eines sich selbst in der Moral gesetzgebenden Willens** für die Kraft sowohl als Realität seiner ganzen untheologischen Moral gewonnen, als daß er schwache und unpsychologische Denker mit einem scheinbaren, aber gänzlich sinnsleeren Worte getäuschet hat.

b) Doch lasset uns dem Hr. Kant selbst die Richtigkeit der gesunden Vernunft zeigen, wie leicht

sie

sie uns auf den rechten Weg führen würde, wenn wir ihr nur nicht durch Hartnäckigkeit und Versessenheit auf den einmal angenommenen Lieblingsgedanken selbst den Weg verriegelten. Nur führe er sein eingebildetes Princip auf die von Jesus Christus uns gegebenen zurück, so wird alles hell werden. Dieser giebt uns fürs erste aus allen das an: **Liebe deinen Gott als das einzige reine, höchste und wahre Gut, aus ganzem Herzen:** dann heißt das zweyte also: **willst du aber deinen Gott so lieben, so liebe auch alle Menschen wie dich selbst.** Das erste ist Vernunftgesetz, und zugleich erstes und oberstes Gesetz. Folgt der Wille diesem Aufgeboth mit herrschender Liebe Gottes, so wird der Imperativ des zweyten absolut und kategorisch, kraft des primitiven herrschenden Willens, da er vor diesem mittels des Vernunftgesetzes nur hypothetisch war. Und nun Gott über alles lieben, heißt seine wahre Glückseligkeit zum herrschenden Zwecke nehmen, d. i. sich selbst wahrhaft und ordentlich lieben. Alle Menschen aber eben so lieben, heißt ihre gleiche Glückseligkeit sich eben so wie die unsrige zum Zwecke, aber doch zu einem der unsrigen nachgeordneten Zwecke nehmen. Also nur Gott in die Vorstellung eines obersten Moralgesetzes gebracht, und alles giebt sich von sich selbst.

65.

Fernere Fortsetzung des Kanti-

Fernere Fortsetzung des Systems des Hr. Kant über den Begriff eines kategorisch gebie-

gebiethenden obersten Moralgesetzes. Hr. Kant glaubt (S. 71.) nun in dieser Idee eines allgemein Gesetze gebenden Willens, wenn nur ihre Realität könnte erwiesen werden, alles zu finden, was zu einem kategorischen Imperativ erfodert wird, und er muthet (S. 73.) bloß dem, daß man nie auf so einen Gedanken gekommen sey, zu, daß alle bisherigen Bemühungen fehlschlagen mußten, mit welchen man ein Princip der Sittlichkeit ausfindig zu machen unternommen hat. „Denn, sagt er, wenn man sich ihn nur als einem Gesetze (welches es auch sey) unterworfen dachte; so müßte dieses irgend **ein Interesse** als Reiz oder Zwang bey sich führen, weil es nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von **etwas andern** genöthiget wurde, auf gewisse Weise zu handeln. Durch diese ganz nothwendige Folgerung aber war alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiderbringlich verdorben. Denn man bekam niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse seyn. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen, und konnte zum moralischen Geboth nicht taugen.“ Itzt giebt Hr. **Kant** dieser seiner Erfindung einen griechischen Name, und heißt sie das Princip **der Autonomie des Willens**, in dessen Gegensatze er jedes andere zur **Heteronomie** zählet. Und das ist freylich schon eine kleine Empfehlung neuer Gedanken bey gemeinen Köpfen.

1) Hr. schen Systems über das kategorische eines Moralgesetzes.

2)

2) Aus diesem Princip der Autonomie bildete sich in dem Tiefsinne des Hr. **Kant** wieder ein neuer sittlicher Begriff eines **Reichs der Zwecke**, d. i. der systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Zwecke. Denn alle Menschen können als **ein Ganzes aller Zwecke in systematischer Verbindung gedacht werden**, „weil die Gesetze die Zwecke ihrer Allgemeinheit nach bestimmen.„ (S. 74.). „ Denn 1) vernünftige Wesen stehen alle unter dem sie alle gleich verbindenden Gesetz, daß jedes derselben sich und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln dürfe. 2) Ein jedes vernünftiges Wesen gehört zu diesem Reiche der Zwecke als Glied, wenn es darinn zwar allgemein gesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen selbst unterworfen ist: als Oberhaupt aber, wenn es als gesetzgebend keinem Willen eines andern unterworfen ist. 3) Selbes muß sich aber jederzeit als gesetzgebend in einem durch Freyheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke betrachten, es mag nun seyn als Glied, oder als Oberhaupt. 4) Den Platz des letztern kann es aber nicht bloß durch die Maxime seines Willens, sondern nur alsdann behaupten, wenn es ein völlig unabhängiges Wesen ist, ohne Bedürfniß und Einschränkung seines, dem Willen adäquaten Vermögens.„ (S. 75.).

3) Nun schließt Hr. **Kant**: a) „ **Moralität** besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke

möglich ist. b) Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Princip eine für alle Menschen zum Gesetz dienliche Allgemeinheit seiner Maxime sey. c) Sind nur die Maximen mit diesem obersten und ersten objektiven Princip der vernünftigen Wesen, als allgemein gesetzgebend, nicht durch ihre Natur schon nothwendig einstimmig, so heißt die Nothwendigkeit der Handlung nach jenem Princip praktische Nöthigung, d. i. **Pflicht.** d) Pflicht kömmt nicht dem Oberhaupte im Reiche der Zwecke, wohl aber jedem Gliede, und zwar allen in gleicher Maaße zu. e) Diese Pflicht beruht gar nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zu einander; in welchem (Verhältnisse) der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als **Zweck an sich selbst** vorstellen könnte.„ (S. 76.)

4) „Die Vernunft bezieht also (S. 76.) jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden andern Willen, und auch auf jede Handlung gegen sich selbst, und dieß zwar nicht um irgend eines andern praktischen Beweggrundes, sondern (bloß) aus der **Idee der Würde** eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst giebt.„ (S. 77.). Und nun kommen wieder neue Definitionen. „a) Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen **Preis**,

oder eine **Würde.** Was einen **Preis** hat, an dessen Stelle kann auch etwas anders, als **Aequivalent**, gesetzet werden. Was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine **Würde.** b) Was sich auf die allgemeine menschliche Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen **Marktpreis.** Das was, auch ohne ein Bedürfniß vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am blossen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte gemäß ist, hat einen **Affektionspreis.** c) Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich seyn kann, hat nicht bloß einen **relativen Werth**, d. i. einen **Preis**, sondern einen **innern Werth**, d. i. eine **Würde.**„

5) „Nun (fährt Hr. **Kant** fort) ist die Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebend Glied im Reiche der Zwecke zu seyn. a) **Also ist Sittlichkeit und Menschheit**, so fern diese zu jener fähig ist, **dasjenige, was allein Würde hat.** b) Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis: c) Witz, lebhafte Einbildungskraft, und Launen, einen Affektionspreis: d) Dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen (nicht aus Instinkt) haben einen innern Werth. e) Natur und Kunst enthalten nichts, was sie in Ermanglung derselben an ihre

Stelle

Stelle setzen könnten. Denn ihr Werth besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vortheile und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen, d. i. in den Maximen des Willens, die sich auf diese Art in Handlungen zu offenbaren bereit sind, obgleich auch der Erfolg sie nicht begünstigte. f) Diese Handlungen bedürfen auch keiner Empfehlung von irgend einer subjektiven Disposition oder Geschmack sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges, oder Gefühles für dieselbe. g) Sie stellen sich dem Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefodert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bey Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre. h) Diese Schätzung giebt also den Werth einer solchen Denkungsart (Gesinnung wollte ich sie nennen) als Würde zu erkennen, und setzt sie über allen Preis unendlich weg, mit dem sie gar nicht in Anschlag und Vergleichung gebracht werden kann, ohne sich gleichsam an der Heiligkeit derselben zu vergreifen.„ (S. 78.).

6) „Und was ist denn nun, was die sittlich gute Gesinnung, oder die Tugend, berechtigt, so hohe Ansprüche zu machen? (S. 79.) a) Es ist nichts geringeres als der Antheil, den sie dem vernünftigen Wesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, und es hiedurch zum Gliede in einem möglichen Reiche der Zwecke tauglich macht, wozu

es durch seine eigene Natur schon bestimmt war, als Zweck an sich selbst, und eben darum als gesetzgebend im Reiche der Zwecke, in Ansehung aller Naturgesetze als frey, nur denjenigen allein gehorchend, die es selbst giebt, und nach welchen seine Maximen zu einer allgemeinen Gesetzgebung gehören können, der er sich zugleich selbst unterwirft.„ b) „Denn es hat nichts einen Werth, als den ihm das Gesetz bestimmt. c) Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. einen unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort **Achtung** allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. d) Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen, und jeder vernünftigen Natur.„

66.

Erläuterungen solcher neuen sehr verworrenen Begriffe.

Erläuterungen über das viele Verworrene in den hier vorgebrachten Begriffen von Moralität und deren obersten Princip.

Ohne Grund und wider die Natur eines Begehrungsvermögens weist Herr Kant aus dem Begriffe selbem so widersprechend in eines zusammen gebauscht

bauscht wird, deutlich von einander unterscheide, und sonderheitlich entwickle. Was nun den hier vorkommenden ersten Numer der Kantischen Gedanken über Moralgesetze betrifft, wo Hr. **Kant** glaubt, alle Mühe einen obersten Grund von Pflicht zu finden sey verlohren, wenn man in die Vorstellung des Gesetzes einen Reiz von Interesse setzen würde, weil Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse niemals **Pflicht** seyn kann; wer wird dieß mit den obigen Erklärungen des Hr. **Kant vom moralischen Interesse** zusammenreimen können, von dem er selbst sagt (S. 17. sieh oben §. 29.): alles moralische Interesse bestehe lediglich in der Achtung des Gesetzes. Und da er nun die **Achtung** (S. 16. *) selbst als eine Wirkung des Gesetzes auf das Subjekt, und nicht als Ursache desselben will angesehen wissen; da das moralische Interesse nach Hr. **Kant** (S. 28. *) die Abhängigkeit des Willens von Principien der Vernunft, und folglich sowohl als die Achtung für das Gesetz ein Akt des Willens ist (29.); so muß ja nothwendig auf Seite des, Interesse und Achtung des Willens wirkenden Gesetzes ein Reiz zu beyden vorkommen, oder es müßte ein Willensakt ohne allen Reiz, und ein vernünftiger (gesetzmäßiger) Willensakt ohne alle vernünftige Bewegursache, entstehen können. Wenn nur also das Gesetz einen von der Vernunft als wahrhaft gut und würdig gutgeheissenen Reiz vorstellt, und Achtung für selben, d. i. vernünftige primitive Liebe des Wohlgefallens für selben aufbiethet, so streitet so ein

se eines Gesetzes alles objektiven Reiz ganz ab.

Aufboth gewiß nicht mit der Pflicht Interesse an selbem zu nehmen, und Achtung für seine von der Vernunft als wahrhaft, d. i. so einer Vorliebe würdig, erklärten Güte zu haben.

Was heißt aber, **das objektive Gute als wahrhaftes Gut praktisch erklären?** Antwort: deutlich vorstellen, daß eine herrschende Vorliebe eben in diesen individuellen Umständen die rechte Ordnung der Zeit, des Orts, und den gehörigen Grad ihres Herrschens habe, um keinem grösern oder nothwendigern physischen Gute hinderlich zu seyn. So eine Vorstellung, ob sie schon aus Abgang der hinreichenden Kraft ihres kategorischen Reizes zu einem wahren moralisch nöthigenden Gesetze allein noch nicht hinlänglich ist (41.), streitet doch so wenig mit der Pflicht selbst wesentlich, daß sie vielmehr selbst der Grund aller Möglichkeit eines Gesetzes a priori ist: weil doch kein vernünftiges Gesetz dem Willen ohne Vorstellung eines wahrhaft liebewürdigen Objekts Vorliebe für solches gebiethen kann. So ein Einwurf zeigt also klar genug, daß es über Moral so wenig als Psychologie bey Hr. **Kant** noch hell genug im Kopfe hergeht.

67.

Das unmetaphysische des Begriffes von einem Reich der Zwe-

2) **Und nun ein Reich der Zwecke!** Wem muß so ein Begriff im Felde der Moral nicht auffallend seyn? Ich vermuthe, diese so verworrene unmetaphysische Idee sey bey Hr. **Kant** aus

jenen.

jenen zwoen metaphysischen Regeln entstanden, deren die erste zur Vernunft gehört: finis determinat rationem mediorum (Ontol. 304. 310.); die zweyte: amor praedominans finis imperat omnes affectus circa media. Da nun Hr. Kant schon dieß für sein erstes oberstes Princip sich vorgestellt hatte, behandle dich und alle deine Mitmenschen nie bloß als Mittel, sondern immer als Zwecke für sich selbst (50. n. 9.), und nun auch die Idee eines sich dieses oberste Gesetz selbst auferlegenden freyen Willens schon entworfen hatte; so gäbe es freylich nach der ersten der eben besagten Regeln wirklich sich selbst fürgesteckte Zwecke, welche alle andere Handlungen über den Gebrauch der Mittel bestimmten; und es gäbe auch schon nach der zweyten Regel einen wirklichen herrschenden Willen der Vorliebe für jene Zwecke, welcher sich selbst alle durch diese Zwecke als allein dazu dienlich und vernünftig erklärte Handlungen über den Gebrauch der Mittel zum Gesetz machte.

ete, und des zweyten Kantischen Princips wird dargethan.

Nur wird die ganz noch unaufgelöste Frage übrig seyn: Wer giebt denn das oberste Gesetz, behandle alle Menschen nur als Zwecke? Giebt es der Wille sich selbst, oder giebt es die Vernunft dem Willen? Im ersten Falle handelte der Wille wahrlich selbst noch nach keinem Gesetze, da er sich so ein oberstes, alle andere kategorisch bestimmendes Gesetz selbst gäbe, und alle Moralgesetze würden bloß willkürlich, und aus Laune entstehen müssen. Im zweyten Falle, der offenbar allein der wirk-

wirkliche ist, fällt das ganze Kartengebäude eines Reichs der Zwecke und der Autonomie des Willens, wie vom Winde umgeblasen, zusammen. Und nun da doch dieser leere Name eines Reichs der Zwecke gar nichts in dem Systeme des Hr. Kant weiter erklärt, so erkleckt diese einzige Bemerkung schon überflüßig, um seine Eitelkeit einzusehen. Bisher hielt man den Begriff eines sich selbst seine Gesetze zur Verbindung aufbürdenden obersten Regenten immer für widersprechend. Aber nach Hr. Kant giebt es so viele sich selbst unterthane Oberhäupter, als Menschen von gesunder Vernunft. Immer wird die Verwirrung der Begriffe durch das fortgesetzt, daß Menschen selbst für Zwecke angesehen werden, welche die Regeln der Mittel bestimmen: da doch Zweck nur das ist, was noch bloß als möglich vorhergesehen, erst den Wunsch erweckt, es wirklich zu machen. Und nun unter solchen Zwecken, derer es so viele, uns zugleicher Zeit mögliche, giebt, muß ja die freye Wahl des Willens zu erst sich nach einem Gesetze richten, daß kein Zweck mehr ist. Nicht also die Zwecke geben das Gesetz, sondern das Gesetz bestimmt selbst die Zwecke, und erst, wenn der Wille in der Wahl der letzten Zwecke dem Gesetze sich unterzieht, bestimmt so ein herrschender Gehorsam des Willens gegen das Gesetz alle übrige Wahl der Mittel nach der Vorschrift des Zweckes.

68.

3) Da wir nun noch immer im Aufsuchen was eigentlich das Gesetz, und die kategorische Kraft des Aufboths eines Gesetzes ausmacht, was soll das mir in dem Begriffe der Moralität aufklären, wenn ich mit Hr. Kant sage: „Moralität besteht in der Beziehung der Handlung auf Gesetzgebung!„ Noch dazu ist der Satz falsch: weil die Moralität der Handlung vielmehr der Grund a priori ist für die Möglichkeit des Gesetzes, durch welches selbe soll gebothen werden, und nicht das Gesetz erst der Grund a priori ist, weßwegen die Handlung, wenn sie ihm gemäß ist, Moralität erhalte.

Moralität besteht nicht bloß in der Beziehung der Handlung auf Gesetzgebung; wie Hr. Kant es hier glaubt.

Offenbar ist es, daß die nämliche Handlung, wenn sie itzt von einem durch seine Natur schon zu bloß durch Vernunftprincipien empfohlenen Handlungen bestimmten vernünftigen Wesen geschähe, itzt aber von einem nicht so durch Natur dazu bestimmten Wesen aus freyer der Vernunft gemäßen Wahl vorgenommen würde, deßwegen an sich selbst ihrer Natur und physischen Güte halben, d. i. an ihrem physischen Werth, nichts unterschieden, sondern die nämliche wäre. Sie bekäme doch nur im zweyten Falle allein Moralität bloß durch das, daß sie aus einem schlechtweg freyen Willen als seinem letzten Princip ihrer Wirklichkeit entstund. Die Billigung der Vernunft von solcher Handlung, die Fixirung ihres innern Werthes wäre die nämliche in beyden Fällen. Nur wäre das nämliche

selbe

selbe billigende, oder ihren innern Werth fixirende Vernunftprincip im ersten Falle Naturgesetz, im zweyten Pflicht, d. i. Moralgesetz, und die Handlung hätte im ersten bloß physische, im zweyten auch moralische Güte oder Vollkommenheit. Offenbar ist also Moralität oder moralische Güte einer Handlung nichts als die Freyheit einer physisch guten Handlung, und eben diese ihre physische Güte ist der Grund, warum sie von der Vernunft als ein Princip der freyen Wahl vorgestellt, und durch ein Moralgesetz zur Pflicht gemacht werden kann.

Will also Hr. Kant uns schön deutlich beweisen, daß, ohne an einen göttlichen Gesetzgeber und von ihm aufgetragene Befehle zu denken, schon in dem objektiven Werth moralischer Handlungen eine kategorische hinreichende Kraft sie uns zu gebiethen (d. i. uns zu selben moralisch zu nöthigen) enthalten sey, so zeige er uns nur, ohne Umschweif und Wortgepränge, in ihrer bloß möglichen physischen Güte so vielen Reiz eines, oder selbst letzten Zweckes, oder eines Mittels zu so einem hinreichend kategorisch reizenden Zweck, daß unser freye Wille durch so einen von der Vernunft als Gesetz uns vorgestellten Reiz mit hinreichendem Uebergewicht über alle wider selbe streitende Gegentriebe der Sinnlichkeit moralisch zur freyen Wahl solcher Handlungen genöthiget, d. i. verpflichtet werde. Pflicht wird alsdann eben diese moralische Nöthigung, (d. i. dieses Uebergewicht des

Ver-

Vernunftreizes über den Reiz der Sinnlichkeit) für uns seyn; welche uns die Vernunft zwar vorstellen, aber nur die unveränderliche Natur der Handlung allein für sich selbst auflegen, unser Wille aber bloß frey befolgen wird: dabey er sich aber weder als Unterthan, weder als Oberhaupt, gegen sich, oder gegen andere Menschen, verhalten wird; weil weder er, weder ein anderer Mensch, Urheber von einem solchen Gesetze seyn wird. Und nun ist zum Unterthan eine Verhältniß zu einer andern Person als dem Urheber des Gesetzes nöthig; und zum Oberhaupt ist nöthig, daß man selbst als Urheber des einem andern auferlegten Gesetzes sich gegen diesen als Unterthan verhalte. Und so gäbe es eine Pflicht ohne einen Unterthan, und ein Gesetz ohne Oberhaupt und Gesetzgeber.

69.

Unrichtige Erklärungen des Hr. Kant von dem, was Preis und Würde sey.

4) Hier Nro. 4. zeigt Hr. Kant wiederum, daß er zu genauen Definitionen und Divisionen nicht aufgelegt sey. a.) Er erklärt uns, was **Preis**, und was **Würde** sey, dadurch, daß dem, was einen Preis hat, etwas von gleichem Preise (ein **Aequivalent**) substituirt werden könne, nicht aber dem, was Würde hat. Mit solchen Definitionen müßten wir freylich das Demonstriren in aller Philosophie aufgeben. Ich glaube, wie es eine **metaphysische** (wesentliche), **physische** (zufällige), und **moralische Güte**, oder **Vollkommenheit** giebt, so giebt es einen eben so verschiedenen Grad der Güte, d. i. innern Werth aller

Dinge,

Dinge, von welchem der Preis in dem äußerlichen Urtheile besteht, welches die Menschen von dem bestimmten Verhältniß der Größe eines gegen den andern fällen. So lange ein Ding noch ein bestimmtes Verhältniß der Größe seines innern Werths zu dem innern Werth eines andern hat, so kann auch sein Preis nach selbem richtig durch den innern Werth einer andern Sache, als dessen Maaß bestimmt, und folglich auch etwas von gleichem innern Werthe mit angewiesen werden. Hat aber eine Sache einen so hohen innern Werth, daß alle andere Dinge gar kein bestimmtes Verhältniß ihres innern Werths zu dem seinigen mehr haben, so hat es im Bezug auf alle solche Dinge keinen möglichen Preis, sondern **Würde**, d. i. man kann in selben nichts von innerm Werthe finden, den man als ein Maaß von bestimmter Verhältniß gegen selbes anerkennen, und durch Vervielfältigung desselben ihm etwas von gleichem innern Werthe an die Seite stellen könnte.

Und nun so wird es auch eine metaphysische, physische, und moralische Würde geben. Der Mensch hat in seinem Wesen eine wesentliche (metaphysische) Würde, welche in ihrem innern Werthe so erhaben ist, daß alle andere unvernünftige Wesen gar kein bestimmtes Verhältniß der Größe des innern Werths ihres Wesens gegen selben haben, und deßwegen alle zusammengenommen die Würde eines Menschen nicht als ein Aequivalent erreichen können. Eben so ist auch die phy-

sische Würde der Glückseligkeit eines Menschen so erhaben, daß alles physische Wohlseyn unvernünftiger Dinge mit selber in kein Verhältniß ihres innern physischen Werths kommen kann. Doch die durch selbst eigene Moralität, d. i. guten Gebrauch eigener Freyheit, und folglich durch sich selbst als Urheber, erworbene Glückseligkeit des Menschen hat so einen neuen innern Werth oder moralische Würde, daß selbst die bloß physische und ohne freyes eigenes Zuthun woher immer erworbene gleiche Glückseligkeit gar keine Verhältniß und Commensurabilität zu selber haben kann. Diese ganze moralische Würde aber besteht eben in dem, daß man den innern Werth aller anderer Dinge, und selbst aller menschlichen Handlungen, immer allein nach den Regeln der wahren Weisheit, d. i. bloß nach ihrer physischen Güte als bloßer Mittel der wahren eigenen und anderer Menschen Glückseligkeit, nicht nur der Vernunft nach spekulativ beurtheilet, sondern praktisch aus eigener freyer Wahl gewählt habe.

b) Alles was sich zur bloß physischen Glückseligkeit bloß als physisch gutes Mittel verhält, und auch von andern benutzet werden kann, hat einen **Marktpreis**, d. i. es kann in andern eben auch physisch guten Mitteln einen gleichen innern Werth finden, und folglich ins Kommerz kommen. Auch der Affectionspreis entsteht nicht immer aus Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemüthskräfte. Denn er ist oft selbst aus Sittlichkeit und

Pflicht

Pflicht so über den innern bloß physisch, oder metaphysischen Werth bestimmt; z. B. eine von einem wahren Freunde zum Andenken erhaltene geringe Schankung, ein selbst verfertigtes Kunststück, einen Sohn der Schmerzen ꝛc., haben wir selbst mit Billigung der Vernunft in höherm Affektionswerth.

c) Zuletzt setzet Hr. **Kant** den **innern Werth** dem **respektiven Werth** entgegen, und hält den innern Werth überhaupt für den, welcher nur einem Dinge, das Zweck seyn kann, zukömmt. Nun hat ja alles Gute, so fern es gut ist, einen innern seiner Güte entsprechenden Werth; aber nicht immer **einen absoluten**, wegen dem es zum **Zwecke** fürgesteckt werden kann; sondern oft nur einen respektiven, als blosses **Mittel**. **Unterdessen ist auch nicht eines jeden Zweckes innerer absoluter Werth Würde.** Denn es giebt Zwecke, welche böse werden und allen Werth in Umständen verlieren, da sie andern Zwecken von höherm innern absoluten Werthe entgegen stehen. Wollte aber Hr. **Kant Würde** nicht einem jeden **möglichen Zwecke** zugestehen, sondern nur dem, der würdig wäre bezielt zu werden, so müßten wir uns, um die petitionem principii zu vermeiden, eine ganz andere Erklärung von **Würde** ausbitten. Wir finden also auch hier wiederum wenig richtiges in der moralischen Denkart des Hr. **Kant.**

70.

5) **Moralität** ist nun nach Hr. **Kant** die Bedingung, welche es möglich macht, daß ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst seyn kann, und Menschheit hat allein Würde, so fern sie der Moralität fähig ist. Ich aber halte es für ganz offenbar: a) Daß die Menschheit, ihrer Wesenheit nach schon eine metaphysische Würde vor allen unvernünftigen Dingen habe (69. lit. a), welche selbst der hinreichende Grund ist, warum der Mensch das angebohrne Recht, und folglich eine sittliche Macht, ja auch Pflicht habe, sich aller nicht vernünftigen Dinge, als Mittel, zu seiner Glückseligkeit, als Zweck derselben zu bedienen. Und eben diese in allen Menschen gleiche wesentliche Würde ist der hinreichende Grund a priori, warum kein Mensch ein Recht, oder sittliche Macht, und Befugniß habe sich eines andern Menschen bloß als Mittels zu seiner Glückseligkeit als Zweck zu gebrauchen, sondern daß vielmehr ein jeder Mensch Pflicht habe eines jeden andern Menschen Glückseligkeit eben so, wie die seinige, obschon nur als einen der seinigen nachgeordneten Zweck, zu behandeln. Die metaphysische Würde der Menschheit und die physische Würde ihrer möglichen Glückseligkeit ist also allein der Grund a priori, warum das Wollen derselben Glückseligkeit als Zweck einen innern respektiven physischen, und wenn es frey, und der Pflicht gemäß ist, auch einen moralischen Werth, und zwar nach Proportion seiner herrschenden Kraft und Thätigkeit

Richtigere Begriffe von dem Grunde des metaphysischen, physischen und moralischen Werths, und der diesen analogischen Würde.

tigkeit erhält; und nicht (wie Hr. Kant ganz umgekehrt denkt) die Sittlichkeit des Wollens solcher Glückseligkeit ist a priori der Grund oder die Bedingung, warum die Glückseligkeit aller vernünftigen Wesen Zweck an sich selbst von allem unsern Wollen seyn kann, und seyn muß.

Ist nun aber unser freyes Wollen wirklich aller wesentlichen Würde der Menschheit sowohl, als der physischen Würde seiner Zwecke, und folglich aller Pflicht gemäß, d. i. physisch und moralisch respektiv gut, so hat es selbst auch eine (nicht schon absolute, als selbst Zweck, sondern nur) **respektive, physische und moralische Würde** (d. i. jenen innern erhabenen **respektiven** Werth) an sich, welcher allein, ohne daß es ein anders Aequivalent giebt, den Preis der Glückseligkeit selbst verdienet. Erreichen wir nur diesen Preis der wahren Glückseligkeit durch vollkommen moralisch gutes Wollen, oder durch pflichtmäßige Moralität unsrer freyen Handlungen wirklich, so hat diese unsre Glückseligkeit nebst ihrer physischen, auch eine ganz besondere, moralische Würde an sich, welche in dem besteht, daß wir durch unsere, der wesentlichen Würde und dem würdigsten Zwecke eines Menschen gemäße, eigene, freye Handlungen selbst Urheber davon sind. Erreichen wir sie aber nicht, wenigst in diesem Leben, ob wir schon alle unsere Handlungen diesem der Menschheit allein würdigen Zwecke gemäß eingerichtet haben; weil wir nämlich theils durch niederträchtigen Mangel der dazu nothwendigen freyen

Mitwir-

Mitwirkung anderer Menschen, theils durch ihre bö-sen diesem Zwecke schnurgerade entgegengesetzten Handlungen, an deren Erlangung gehindert worden sind; so behalten jedoch jene unsere sittlich guten Handlungen allen ihren nämlichen sittlichen innern respektiven Werth und Verdienst, durch welchen wir würdig wären jenen Zweck der Glückseligkeit zu erreichen.

b) Handlungen der Geschicklichkeit und des Fleißes (Geschicklichkeit selbst als eine erworbene Kraft ist nicht feil) haben nur einen Marktpreis, d. i. nur einen physischen innern Werth, der seines gleichen haben kann, so fern sie nur als bloß phy-sisch, und nicht nach Pflicht übernommen, betrach-tet werden, als ohne welches sie gar nicht moralisch gut, und folglich ohne moralischer Würde sind.

c) In eben solcher Betrachtung, und aus glei-chem Grunde mögen Witz, Laune und lebhafte Phantasie einen Affektionspreis haben, aber einen moralischen Werth haben sie alsdann nicht.

d) Nur pflichtmäßige Handlungen, aus Pflicht unternommen, haben moralischen Werth und Wür-de. Wer zweifelt an dem allen!

e) Daß nun Handlungen, welche bloß physi-schen, absoluten, oder respektiven, innern, aber gar keinen moralischen Werth haben, für kein Aequiva-lent gelten, noch in gleiche moralische Würde mit

wirklich

wirklich moralisch guten Handlungen kommen können, ist ja nichts so seltsames. Denn obschon das Materielle der Handlung in beyden Fällen gleich seyn mag, unterscheidet sich doch die eigentlich moralisch gute Handlung durch das frey selbst genommene Wohlgefallen des Willens an der nicht bloß materiellen, sondern wahren und dem würdigsten Zweck gemäßen Güte der Handlung.

f. g. h) Kurz: unsere moralisch guten pflichtmäßigen Handlungen haben einen innern sittlichen, aber doch immer bloß **respektiven** Werth, als frey von uns angewandte physische Mittel den würdigen Zweck aller Menschheit zu erreichen; deren Güte auch eben darum bloß und nicht ferner schätzbar ist, als so fern sie schickliche Mittel eines solchen Zweckes sind (ontol. 310.)

71.

Nicht Autonomie, als ein leeres Wort, sondern vollkommene Uebereinstimmung als eines Mittels mit dem würdigsten Zwecke, macht die moralische Würde

6) Und itzt fragt Hr. Kant noch, was denn das sey, was die sittlich gute Gesinnung (Willenshandlung) berechtiget, so hohe Ansprüche zu machen. Wenn wir diese Frage deutlich ausdrücken wollen, so heißt sie so viel als: **In wem besteht denn jene innerliche moralische Würde einer sittlich guten Handlung, wegen welcher sie über den Werth aller bloß physisch guten Handlungen so erhaben ist, daß diese mit jenen in keinen gleichen Preis kommen können.** Und hier ist ja die Auflösung ganz leicht, und offenbar diese: **weil sie eine freye herr-**

schende

schende Liebe des so würdigen Zweckes aller Menschheit enthält, deren physische respektive Güte, als des unmittelbaren nächsten und nothwendigen Mittels jenes Zweckes, eben ihrer Freyheit wegen ihren Urheber diesen grossen Zweck der Glückseligkeit wirklich zu erreichen würdig macht. Nun aber diese herrschende Liebe des höchsten Zweckes, ob sie schon, wenn sie einmal wirklich vorhanden ist, durch ihre herrschende Macht allem übrigen nicht mehr unmittelbar freyen Wollen zum Gesetze (Naturgesetze) wird, ist doch selbst schon Pflicht und vom Moralgesetze gebothen, ehvor sie wirklich ist, und sie ist eigentlich die unmittelbar sittlich gute, und dem Moralgesetze unmittelbar unterworfene Handlung. Allein eben in dieser primitiven Handlung verhält sich der Wille offenbar nichts minder als sich selbst das Gesetz derselben gebend, sondern bloß als dem durch die Vernunft vorgestellten Gesetze unterworfen, und wirklich sich nach selbem fügend. Es bleibt also eine blosse sich widersprechende Erdichtung des Hr. Kant, daß Autonomie der Grund der Würde der vernünftigen Natur, oder der sittlich guten Handlungen sey; und Autonomie ist in der wahren Moral bloß ein leeres Wort, oder dialektisches Blendwerk. freyer Handlungen aus.

72.

Von S. 81. an schließt Hr. Kant mehrers aus seinen vorhergehenden Sätzen, das den Be- Schlüsse des Hr. Kant aus

seinen Principien.

griff eines schlechterdings guten Willens zu erklären dienen soll; als

a) Daß ein dergleichen schlechtweg guter Wille nun eben der allein wäre, , welcher nach einer Maxime handelte, deren Allgemeinheit als Gesetzes er zugleich wollen kann. Denn dieses sey die einzige Bedingung, unter der der Wille niemals mit sich selbst im Widerstreite seyn kann.„

b) Ein Imperativ von solcher Maxime sey eben darum kategorisch: „weil die Gültigkeit des Willens, als eines allgemeinen Gesetzes für mögliche Handlungen, mit der allgemeinen Verknüpfung des Daseyns der Dinge nach allgemeinen Gesetzen Analogie hat.„

c) Die vernünftige Natur nimmt sich dadurch von den übrigen aus, daß sie ihr selbst einen Zweck setzt.„

d) Da aber in der Idee eines, ohne einschränkende Bedingung (der Erreichung dieses oder jenes Zwecks) schlechterdings guten Willens, durchaus von allen zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden muß (als der jeden Willen nur realitiv gut machen würde), so wird der Zweck hier nicht als ein zu bewirkender, sondern selbstständiger Zweck, mithin nur negativ gedacht werden müßen, d. i. dem niemals zuwider gehandelt, der also niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck in jedem Wollen geschätzt werden muß.„

e) Dieser (Zweck) kann nun nichts anders als das Subjekt aller möglichen Zwecke selbst seyn; weil dieses zugleich das Subjekt eines möglichen,

schlech-

schlechterdings guten Willens ist; denn dieser kann, ohne Widerspruch, keinem andern Gegenstande nachgesetzt werden.„ (S. 82.)

73.

Anmerkungen über diese Sätze des Hr. Kant. Ueberhaupt sind sie lauter Beyspiele einer durchgehends unordentlichen Denkart verworrener, und zum Theile schlechtweg falscher Begriffe. Anmerkungen über selbe.

a) Itzt vernehmen wir erst den eigentlichen hinreichenden Grund, aus welchem Hr. Kant seinen ersten Satz (§. 1.) von der unbedingten Güte des guten Willens zu erst aufstellte. Er giebt uns hier eigentlich die ihm vor allen einleichtende Definition eines guten Willens, und sagt: es ist derjenige allein, den der, so ihn hat, wollen kann, daß ihn alle Menschen in gleichen Umständen haben möchten: d. i. der gute Wille ist der allein, welcher allgemein gut ist. Und nun so werde ich mit gleichem Recht sagen können: ein böser Willen ist nur der, welcher allgemein bös ist. Darf ich aber nicht itzt mit gutem Fuge Hr. Kant noch bitten, mir einen Aufschluß, d. i. ein noch höhers Princip zu geben, wie ich denn erkennen soll, welcher Wille allgemein gut, und welcher allgemein bös sey. Jede Definition muß zwar allgemein seyn. Daß aber die Allgemeinheit der Definition selbst statt einer Definition gelte, habe ich noch in keiner Logik, selbst auch nicht in der Me- Die seltsame Erklärung, was ein moralisch guter Wille sey, wird zurechtgeführt.

thodenlehre des Hr. Kant, gelesen. Und nun ist freylich jener erste Satz des Hr. Kant (§. 7.) wenigst seinem bejahenden Theile nach unläugbar: **ein guter Wille ist ohne Einschränkung gut:** weil nur der ein guter Wille ist, der allgemein gut ist. Hr. Kant hatte nämlich durchaus Anstand gefunden, wie man die Allgemeinheit der metaphysischen Begriffe erweisen könnte, wenn man sie bloß als von Erfahrung abstrahirt annähme; und er glaubte also schon gewiß zu seyn, daß auf diesem Wege auch mit Begriffen von Moralgesetzen nicht fortzukommen, noch ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu finden sey (40.).

Er wußte es aber doch aus dem Begriffe eines Gesetzes überhaupt, daß dessen Regel allgemein und nöthigend seyn müße. Und nun nahm er die Allgemeinheit selbst zum ganzen Innhalt des obersten moralischen Gesetzes an (50. N. 1.), welches nach ihm, wenn wir es deutsch sagen wollen, also lautet: **willst du moralisch gut wollen, so wolle nur was allgemein für alle Menschen zu wollen gut seyn würde.** Könnten wir nicht auf so eine Art sehr leicht Erklärungen von allen Dingen geben, z. B. Substanz ist, was allgemein und überall eine Substanz ist? Denn Allgemeinheit ist eine allen Begriffen auf gleiche Weise zuständige Eigenschaft. Läugnet Hr. Kant vielleicht, daß er hiemit gesinnt war, uns eben eine Definition vom guten Willen zu geben? So ist doch gewiß, daß er uns nirgend, weder vom

moralisch guten Willen, noch überhaupt von moralischer Güte, eine andere Erklärung gegeben habe. Ich fange meine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten in meiner Ethica universali christiana §. 1. ebenfalls von der moralischen Güte, oder Rechtschaffenheit des freyen Willens an; aber nicht mit einem Satze von der allgemeinen Güte eines moralisch guten Willens, wie Hr. Kant, sondern mit einer sehr einfachen, deutlichen und vollständigen Erklärung erstens von der durchgängigen Güte, oder rechten (guten) Beschaffenheit des Menschen, oder eines jeden vernünftigen Wesens, hernach von seiner physischen, und endlich von seiner moralischen Güte, oder Rechtschaffenheit des freyen Willens. Rechte Beschaffenheit überhaupt heiß ich die durchgängige Uebereinstimmung der wechselbaren Bestimmungen eines Dinges in der Realität mit den reelen wesentlichen Bestimmungen eben desselben Dings; oder wenn alle wechselbaren Bestimmungen des Dinges reell, und folglich das Ding durchaus so reell (d. i. gut) bestimmt ist, als es seine wesentlichen Bestimmungen möglich machen. Sind die wechselbaren reellen Bestimmungen nicht frey, so heiß ich ihre durchgängige Realität bloß physische Güte; sind sie aber dem Subjekte selbst frey, so heiß ich ihre Uebereinstimmung in Realität moralische Güte oder Rechtschaffenheit. Denn gutes (appetibile) und reelles, so wie denkbares (cognoscibile) und (objektiv) wahres, ist bey mir vollkommen eins (Eth. univ. christ. 16. 18.).

Nun was immer für eine freye Handlung von einem Menschen, oder vernünftigen Wesen, in der Erfahrung vorkömmt, so abstrahire ich von ihr einen Begriff, welcher nach der Art aller abstrahirten Begriffe (84.) nur mehr ihre Möglichkeit, nicht ihre Wirklichkeit, vorstellt. Und dann erst, nachdem ich ihre wesentlichen Bestimmungen von zufälligen abgesondert habe (sieh hievon ein bekanntes Beyspiel in meiner Logica §. 356.), stelle ich ihren abstrakten Begriff dem Urtheil der Vernunft vor, um selben mit dem ebenfalls abstrakten metaphysischen Begriffe vom physisch Guten, oder physisch Bösen, zu vergleichen, und seine Uebereinstimmung, oder seinen Widerspruch, mit dem einten aus beyden analytisch zu entscheiden. Findet die Vernunft, daß eine nach diesem Begriffe bestimmte Handlung moralisch gut (oder bös) ist, so darf ich allgemein, und muß es allgemein behaupten, daß eine jede mögliche objektiv eben so bestimmte Handlung welch immer eines vernünftigen Wesens, wie dieser Begriff subjektiv in sich bestimmt ist, allgemein gut (oder bös) sey. Denn die nämliche Sammlung von zufälligen Bestimmungen, so oft sie immer in einem gleich vernünftigen Wesen möglich ist, ist in ihrer Möglichkeit immer der nämliche unveränderliche Grund von physischer Güte, oder Bosheit, d. i. der Uebereinstimmung ihrer Realität mit dem wesentlichen Reellen des handelnden Subjekts, und diese ist zugleich moralisch bloß durch dieß allein, daß die Handlung frey ist. In diesem ganzen Fortgange aber meiner

Kennt-

Kenntniß ists offenbar, daß die Allgemeinheit des Begriffs von der Handlung, daß sie eine bey allen vernünftigen Wesen gemeinsam mögliche Handlung, und deßwegen auch oder allgemein gut, oder allgemein bös ist, gar nichts beyträgt, um zu erkennen, daß sie physisch und moralisch, vielmehr gut, als bös, oder umgekehrt sey.

74.

b) Aber wie feucht denkend über die ersten Gründe der Moral zeigt sich Hr. Kant itzt mit seinem Schluße: „ein Imperativ von solcher Maxime sey eben darum kategorisch. Die ganze wahre Formel dieses objektiven Princips der Vernunft lautet gemäß der eben gegebenen deutlichen Erklärung also: „ diese dir itzt mögliche freye Handlung ist physisch gut, d. i. sie stimmt mit der Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens, und folglich auch mit dem ihm zum höchsten Gesetze fürgesteckten Zwecke seiner und anderer vernünftiger Mitmenschen Glückseligkeit, als ein zur Förderung derselben taugliches, ja wohl gar durchaus nothwendiges, aber nicht für sich allein, sondern nur für den Fall hinlängliches Mittel derselben überein, wenn alle andere Menschen ebenfalls durch gleiche moralisch gute, d. i. mit diesem gemeinsamen Zwecke übereinstimmende freye Handlung alles, was ihres thuns ist, beytragen. „ Freylich ja, wenn du von der übereinstimmenden moralischen Zusammenwirkung aller Mitmenschen zu diesem grossen Zwecke, und folglich nicht nur von der Dienlichkeit (dem

Kann die bloße Allgemeinheit der Güte einer Handlung schon der Grund von einem kategorischen Aufbeth dazu seyn?

relativen

relativen Werth) dieser Handlung selben Zweck deiner Seits zu fördern, sondern von der gewissen Erreichung desselben Zweckes selbst vergewisset wäreſt; so würde die Vorstellung der absoluten physischen Güte und Grösse des Zwecks ein kategorisches Aufboth zu einer herrschenden Liebe desselben seyn, und die Vernunft würde ganz leicht und deutlich selbst auch die erhabene physische und moralische Güte einer über alle andere Anmuthungen herrschenden Liebe zu so einem Zwecke einsehen, und selbe zu einem kategorischen Gesetz machen. Und diese herrschende Liebe eines solchen Zweckes würde denn durch die absolute Güte ihres Objekts gestärket, auch die Lust zu dem bloß relativen Werth anderer physisch und moralisch guter, d. i. zu solchem Zweck dienlicher Handlungen kategorisch aufbiethen. Allein dann würde eben darum das oberste Princip aller Moralität, und der oberste kategorische Imperativ, für alle Moralgesetze seyn: liebe vor allen den allein absolut guten, und mehr denn all anders werthen, lezten Zweck deiner und aller anderer Menschen Glückseligkeit. Denn von diesem obersten Princip würden sich alle andere, den Gebrauch der Mittel zu selbem gebiethende Gesetze ableiten lassen.

Da aber itzt alle Erfahrung jeder Hoffnung von gemeinsamer Mitwirkung anderer Menschen zu diesem grossen Zweck widerspricht, und folglich du zwar von der Dienlichkeit deiner einzelnen Handlung zu selben vergewisset biſt, aber eben so gewiß

weißt,

weißt, daß dir und andern Menschen alle deine Bemühung niemals wirklich zu solchem Zweck hier auf dieser Erde gedeihen wird: wo ist nun das kategorische Aufboth zur, über alles andere Gesuch durchaus herrschenden Liebe gegen diesen nie als wirklich zu erwartenden, ja dir schlechthin unmöglichen, letzten Zweck? Und, ohne diese allein kategorische Kraft seiner herrschenden Vorliebe, wo soll die bloß relative physische und moralische Güte aller anderer, bloß als Mittel zu selben dienlicher freyen Handlungen eine kategorische Kraft erreichen, unsern Willen schlechthin zu selben mit einem Uebergewicht gegen alle widrige Reize anderer bösen, und uns viel leichter möglichen Handlungen aufzubiethen? Was soll die Allgemeinheit der Güte solcher Handlungen dazu beytragen; da die Erfahrung ihr schier eine eben so grosse Allgemeinheit der Uebertretung des Gesetzes von Seite der übrigen Menschen entgegen hält?

75.

c) Und nun wiederum ein bloß leeres Wortgepränge („die vernünftige Natur setzt ihr selbst einen Zweck“) wo man erst darüber studieren muß, einen gesunden Sinn von selbem auszufinden. Die vernünftige Natur setzt ihr selbst einen Zweck; das soll gemäß der Kantischen Idee von dem sich selbst gesetzgebenden Willen so viel heißen, als: der Mensch giebt sich selbst das allgemeine Gesetz sich und andere Menschen nur als Zwecke zu behandeln? Und nun ist denn in

Widersprechende Idee einer sich selbst einen Zweck setzenden Natur.

diesem

diesem Satze auch nur ein Schein von reeller Wahrheit? Ich frage nur: ist das Gesetz eine Vorstellung der Vernunft von einem objektiven Princip, oder ist es ein Akt des Willens, der sich selbst das Gesetz giebt, und dadurch den Zweck setzt? Hr. Kant sagte ja selbst das erste ausdrücklich S. 15. *. Und nun so empfängt ja der Mensch das Aufboth zu dem Zweck vom Gesetze, das ihm die Vernunft objektiv vorstellt, und setzt sich ihn nicht selbst. Will Hr. Kant aber itzt das letztere behaupten, so folgt, daß der Lasterhafte, der keinen Wille hat sich selbst ein Gesetz zu geben, und den Zweck der Vernunft gemäß zu setzen, wirklich kein Gesetz habe, und folglich auch keines übertrete.

76.

Ob ein guter Wille ohne Zweck gedacht werden könne.

d) Itzt aber scheint es mir, als wenn den guten Hr. Kant alle Begriffe vom Zwecke und von moralischen Handlungen ganz verlassen hätten. Er sagt: in der Idee eines ohne Einschränkung guten Willens müsse von allem zu bewirkenden Zwecke abstrahirt werden. Und ich glaube für gewiß, nur durch das könne ein durchaus guter Wille gedacht werden, daß in ihm die Liebe des besten Zweckes, als herrschender Affekt, alle andere freye Handlungen auf das genaueste, als Mittel eben desselben besten Zweckes bestimme. Denn gewiß ist das ein der vollkommenen Weisheit, und ihren Gesetzen vollkommen gemäßer Wille. Allein da sich Hr. Kant einen vom Gesetze fürgesteckten Zweck denken kann, welcher aber nicht

erst

erst zu bewirken, sondern schon selbstständig da ist, dem aber doch zuwider, d. i. gegen seine Selbstständigkeit gehandelt werden kann; da vergeht mir alle Lust mich mit ihm in einen Handel über eine Grundlegung zur Moral einzulassen. Und nun was das Subjekt sey, das selbst selbstständiger Zweck ist, sich selbst lauter selbstständige Zwecke setzt, und alle diese Zwecke doch als Subjekt enthält; das kann ich mir nicht erklären, außer ich denke an den transcendentalen Idealismus des Hr. Kant, und an blosse Erscheinungen von Menschen außer mir.

Unterdessen sage man mir von dem grossen Denker, der so denkt, was man will; ich sehe alles für eine aus der einmal gefaßten Caprice überspannte Spekulation an, daß er nach der von ihm in seiner Kritik rein wegraisonnirten Religion doch noch gern ein System von Moral zusammstoppeln möchte. Er suchte Gesetze aufzustellen, nachdem er den Gesetzgeber zum Phantom gemacht hat, und sucht Zwecke, nachdem er den einzigen letzten Zweck alles unsers Wollens für einen bloß regulativen, nicht constitutiven, nicht reellen Begriff erkläret hat.

77.

Von der S. 83. an zieht Hr. Kant die nachstehenden Folgen aus seinen bisherigen Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten.

Fernere Folgerungen des Hr. Kant aus seinen Principien.

1) „Auf solche Weise ist eine Welt vernünftiger Wesen (mundus intelligibilis) als ein Reich der Zwecke möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder.„

2) „Ein Reich der Zwecke ist also nur möglich nach der Analogie mit einem Reiche der Natur, jenes aber nur nach Maximen, d. i. sich selbst auferlegten Regeln, dieses nur nach Gesetzen auch äußerlich genöthigter wirkenden Ursachen.„

3) „Dem unerachtet giebt man doch auch dem Naturganzen, ob es schon als Maschine angesehen wird, dennoch, so fern es auf vernünftige Wesen, als seine Zwecke, Beziehung hat, aus diesem Grunde den Namen eines Reichs der Natur.„

4) „Ein solches Reich der Zwecke würde nun durch Maximen, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftiger Wesen vorschreibt, wirklich zu Stande kommen, wenn sie allgemein befolgt wurden.„

5) „Allein obgleich das vernünftige Wesen darauf nicht rechnen kann, daß, wenn es auch gleich diese Maximen selbst pünktlich befolgte, darum jedes andere eben denselben treu seyn würde; imgleichen, daß das Reich der Natur, und die zweckmäßige Anordnung desselben, mit ihm, als einem schicklichen Gliede, zu einem durch ihn selbst möglichen Reiche der Zwecke zusammenstimmen,

men, d. i. seine Erwartung der Glückseligkeit begünstigen werde: so bleibt doch jenes Gesetz: handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Gliedes zu einem bloß möglichen Reiche der Zwecke, in seiner vollen Kraft; weil es kategorisch gebiethend ist.„

6) „Und hierin liegt eben das Paradoxon: daß bloß die Würde der Menschheit, als vernünftiger Natur, ohne irgend einen andern dadurch zu erreichenden Zweck, oder Vortheil, mithin die Achtung für eine blosse Idee, dennoch zur unnachläßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte, und daß gerade in dieser Unabhängigkeit der Maxime von allen solchen Triebfedern die Erhabenheit derselben bestehe, und die Würdigkeit eines jeden vernünftigen Subjekts, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu seyn: dann sonst wurde es nur als dem Naturgesetze seiner Bedürfniß unterworfen vorgestellt werden müssen.„

7) „Obgleich auch das Reich der Zwecke, und der Natur, als unter einem Oberhaupt vereiniget, und dadurch das erstere nicht mehr blosse Idee bliebe, sondern wahre Realität erhielte, so wurde hiedurch zwar jener (Idee) der Zuwachs einer starken Triebfeder, niemals aber Vermehrung ihres innern Werths zu statten kommen. Denn diesem ungeachtet, müßte doch selbst dieser alleinige unumschränkte Gesetzgeber immer so vorgestellt werden, wie er den Werth der vernünftigen

Wesen nur nach ihrem uneigennützigen, bloß aus jener Idee ihnen selbst vorgeschriebenen Verhalten beurtheilt. Das Wesen der Dinge ändert sich durch ihre äußere Verhältnisse nicht, und was, ohne an das letztere zu denken, den absoluten Werth des Menschen allein ausmacht, darnach muß er auch, von wem es auch sey, selbst vom höchsten Wesen, beurtheilt werden.„

8) „ **Moralität** ist also das Verhältniß der Handlungen zur Autonomie des Willens, d. i. zur allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben. Der Wille, dessen Maximen nothwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger, schlechterdings guter Wille. Die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie (die moralische Nöthigung) ist **Verbindlichkeit**. Diese kann also auf ein heiliges Wesen nicht gezogen werden. Die objektive Nothwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit heißt **Pflicht**.„

9) „ **Ob wir gleich unter dem Begriffe von Pflicht uns eine Unterwürfigkeit unter dem Gesetze gedenken**, so stellen wir uns doch dadurch zugleich eine gewisse Erhabenheit und **Würde** an derjenigen Person vor, die alle ihre Pflichten erfüllt, und so fern sie in Ansehung eben derselben zugleich gesetzgebend ist. Auch haben wir oben gezeigt, wie weder Furcht, noch Neigung, sondern lediglich Achtung fürs Gesetz die jenige Triebfeder sey, die der Handlung

lung einen moralischen Werth geben kann. Unser eigene Wille, so fern er nur unter der Bedingung einer durch seine Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung handeln würde, dieser uns möglichen Wille in der Idee, ist der eigentliche Gegenstand der Achtung und die Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu seyn.„ (S. 87.).

78.

Anmerkungen über die vom Herrn Kant aus seinen vorausgesetzten Gründen eben gezogenen Folgen. Anmerkungen darüber:

Ueber die 1te). Die Möglichkeit einer Welt von lauter wirklich die Vernunftgesetze befolgenden vernünftigen Wesen finde ich wahrlich vom Hr. Kant noch nirgends erwiesen. Denn da Hr. Kant so gar die Frage über die Existenz einer wahren Freyheit in der praktischen Philosophie für unbedeutend hält, und sicher glaubt, sie könne aus Erfahrung auf keine Art erwiesen werden: woher weiß er denn, daß es allen Menschen doch möglich wäre wirklich alle jene Vernunftgesetze zu beobachten, welche itzt wirklich so allgemein von ihnen übertreten werden? Fürwahr nichts ist einstimmender mit der Freyheit, im eigentlichsten Verstande genommen, als gleichzeitiges Vermögen das Gegentheil dessen zu thun, das man wirklich thut.

Hr. Kant hat die Möglichkeit einer moralischen Welt (eines Reichs der Zwecke) nirgend erwiesen.

Un-

Unterdessen eine solche auch nur mögliche Welt, als ein Reich der Zwecke und durch Autonomie, bleibt sicher eine blosse Hirngespunst des Hr. Kant.

79.

Uebel angebrachte Analogie eines Reichs der Natur und eines Reichs der Zwecke.

Ueber die 2te). Offenbar sind die Moralgesetze so aus der Natur vernünftiger Wesen, wie die Naturgesetze aus der Natur der übrigen nicht vernünftigen, hergeleitet. So wenig also die unvernünftigen Dinge sich selbst Gesetze geben, eben so wenig thun es die vernünftigen Wesen. Der Unterschied ist also bloß in dem, daß die vernünftigen Wesen, wegen dem Kontrast der bey ihnen sehr oft gegen einander streitenden Gesetze der verschiedenen Naturkräfte, aus denen ihr höheres Wesen besteht, frey selbst wählen können, welche Gesetze sie vor den andern aus selben befolgen können: da entgegen die unvernünftigen Wesen eben aus Abwesenheit eines solchen Kontrastes bloß die einfachen Gesetze ihrer einfachen Naturkräfte mit physischer Nothwendigkeit befolgen. Daß aber überall **äußerliche Nöthigungen** bey den nach blossen Naturgesetzen wirkenden unvernünftigen Dingen, z. B. bey den Thierseelen, ja wohl auch bey andern Monaden, und gar keine Spontaneität der Wirkungen, vorfallen, würde ich dem Hr. Kant niemals einraumen.

80.

Ein sich selbst allgemein gesetz-

Ueber die 3te). Hr. Kant definirte (oben S. 65. n. 2.) sein Reich der Zwecke, daß es

eine

eine systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Zwecke sey. Nun, wenn die Analogie gilt, so werden wir halt auch die übrigen unvernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche Zwecke systematisch verbunden, aber nicht durch von ihnen selbst gegebene, sondern durch fremde Gesetze dazu, nicht moralisch sondern physisch durch äußerliche Nöthigung, verbunden ansehen müssen. Und nun welches ist das diese Naturgesetze gebende, und die Naturdinge zu solchem gemeinsamen Zweck nöthigende Princip? Regiert sich etwa auch die Natur selbst? Warum finden wir denn von dem wirklichen Daseyn der gegenwärtigen Naturordnung, aus welcher selbst so viele zufällige Bestimmungen der Naturgesetze erst entspringen, gar keinen Grund solcher Wirklichkeit in der Natur der geordneten Dinge selbst? Sind aber die Naturgesetze nicht bloß aus der Natur allein ihrer Wirklichkeit nach, sondern von einem äußern Oberherrn derselben bestimmt: so möchte es ja auch seyn, daß denen nicht physisch, sondern bloß moralisch, nöthigenden Gesetzen vernünftiger Wesen auch erst ein äußerer Oberherr ihre volle kategorische Kraft gäbe? Und dann möchten etwa erst die Ideen ein Reich der Natur, ein moralisches Reich über vernünftige Wesen, (ein Reich der Gnaden sieh in der Kritik des Herrn Kant S. 812.) objektive Realität und Denkbarkeit bekommen.

gebender Wille steht gerade eben so hübsch, als eine sich selbst gesetzgebende Natur.

81.

Der böse Wille handelt nach Hr. Kant gegen kein Gesetz.

Ueber die 4te). Hr. Kant sagt hier ausdrücklich, ein Reich der Zwecke, d. i. eine systematische Verbindung der Menschen durch gemeinsame Zwecke, „ wurde erst dann zu Stande kommen, wenn die Maximen allgemein befolgt wurden, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt. „ Das Reich der Zwecke also entstünde erst alsdann, wenn alle Menschen sich selbst das Gesetz gäben, und sich wirklich entschlößen sich und alle andere Menschen nur als Zwecke zu behandeln. Wer sich also zu dem nicht entschließt, ist kein Glied vom Reiche der Zwecke, giebt kein Gesetz, ist selbst nicht Oberhaupt. Ist er aber deßwegen dem Gesetze nicht dennoch unterworfen, wenn er schon die Maxime nicht befolgt, deren Regel der kategorische Imperativ aller vernünftigen Wesen vorschreibt? Ist ers nicht: so giebt es ja wirklich keine allgemeine Moralgesetze. Ist er aber auch in solchem Falle dennoch dem allgemeinen Moralgesetze unterworfen, wo ist denn sein sich selbst das Gesetz gebender Wille? Wer ist wohl alsdann sein Gesetzgeber?

82.

Widerspruch im Kantischen Princip.

Ueber die 5te). Und nun sagt es zwar Hr. Kant mit dürren Worten, daß auch im Falle der Nichtbefolgung des Gesetzes von Seite aller anderer Menschen das Gesetz doch für einen jeden in seiner vollen Kraft bleibe, weil es kategorisch gebiethe. Aber ich wiederhole auch meine Frage mit

dür-

dürren Worten: wo ist denn alsdann der sich selbst das Gesetz so kategorisch gebiethende Wille? Ja, lassen wir auch diese Frage weg, so frage ich doch noch überhaupt: in wem besteht wohl alsdann doch noch der kategorische Imperativ des Gesetzes: „Handle nach Maximen eines allgemein gesetzgebenden Willens?„

83.

Ueber die 6te Folgerung des Hr. Kant.) Und nun kämen wir endlich zu einer Stelle der Grundlegung zur Metaphysik des Hr. Kant, welche eine aus den aller bedeutendesten und zugleich klärsten seyn möchte; die aber doch wiederum ein Beweis ist, wie verworren alle seine Begriffe über die ersten und allgemeinsten Gründe der Moral sind. Lasset uns die eigentliche Wahrheit, welche Hr. Kant in dieser Stelle ausdrücken sollte, und etwa auch wirklich wollte, aber seiner noch gar zu verworrenen Denkart wegen über Moralität richtig auszudrucken nicht im Stande war, deutlich herstellen, und alsdann bemerken, wie unrichtig und verworren selbe Hr. Kant hier angegeben habe. Diese Wahrheit ist von mir schon oben (34. 41.) ziemlich berührt worden, und ich stelle sie hier noch einmal zu bedenken dar, wie folget.

Hr. Kant wirret die wichtigsten Wahrheiten durch verworrene Denkart untereinander.

a) Hätten wir aus Verrichtung für sich selbst zum grossen gemeinsamen Zwecke der gesammten Menschheit dienlicher Handlungen gar keine Hoffnung einiger wie immer geringen wirklichen Förderung

Unmögliche, obschon wie immer würdige Zwecke (blosse

Ideen) haben keinen kategorischen Reiz.

derung und Erreichung eines solchen einzigen letzten Zweckes der gemeinsamen Glückseligkeit wenigst zum Theile; und könnten wir uns gar keine Hoffnung machen, durch all unser moralisches Bestreben wenigst zu verhindern, daß durch das allzugemein gewordene Laster die Bürde des allgemeinen Unglücks nicht gar unerträglich wurde; was hätten die für sich selbst zu so einem Zwecke tauglichsten, aber nun doch schlechtweg unnützen Handlungen für einen Reiz für uns auch als vernünftige Wesen, besonders da sie meistens für sich selbst überaus lästig sind, und die härtesten Verläugnungen unmoralischer (d. i. bloß eben gedachtem Zwecke für sich selbst widriger) Neigungen mit sich führen? Da der Zweck selbst, als uns ganz und gar unmöglich, schlechthin keine kategorische Kraft uns zu reizen mehr hätte, und die Mittel für sich selbst ohnehin gar keinen absoluten Reiz, sondern nur einen hypothetischen, d. i. unter der Bedingung, haben, wenn wir den Zweck ernstlich verlangen; selbst welche Vernunft und Weisheit könnte uns mehr eine über alle Gegenreize herrschende Vorliebe zu so einem unmöglichen Zweck und dessen unnütze Mittel zum Gegenstande eines Gesetzes machen, ohne doch uns andere Bewegursachen dazu anzugeben?

Gewiß unnütze Mittel zu einem wie immer würdigen, aber schlechthin unmöglichen Zwecke mit grosser Anstrengung anwenden ist sicher kein Theil der Würde der Menschheit. Wie unpsychologisch glaubt also der Hr. **Kant**, auch ohne irgend

gend einen letzten Zweck von absoluter Güte, und ohne alle Dienlichkeit zu selben, könnten unsere freyen Handlungen doch noch so einen objektiven Reiz für uns als vernünftige Wesen haben, daß es die Würde der menschlichen Natur von uns erfoderte, selbe auch mit grösster Verläugnung anderer angenehmsten Erlustigungen vorzunehmen. Die Achtung für eine bloße Idee, d. i. bloß für die absolut mögliche, aber zufälliger Weise durchaus nicht wirklich zu werden mögliche Glückseligkeit wäre fürwahr keine Maxime, welche die wahre Weisheit so kategorisch einschärfen könnte; welche ja nicht auf Ideen als den letzten Zweck gehet. Noch minder könnte sie Achtung für einen bloß unnützen Gebrauch der Mittel zu so einem unmöglichen Zweck streng gebiethen. Hr. Kant mag hierinn Würde finden. Mir ist Würde einer Handlung ohne einen, durch selbe als möglich vorhergesehenen, würdigen Zweck, und eines Gebrauches solcher Mittel, die gewiß dazu für ganz unnütz erkannt werden, ganz unerklärlich.

b) Aber zum Glücke widerspricht selbst die Erfahrung der Fruchtbarkeit der Tugend nicht gar so allgemein auch schon in diesem Leben. Sie erhält ihren Zweck doch zum Theile, und so weit, daß sie doch immer nach dem kleinen Maaße ihrer Ausbreitung einen obschon geringen Grad des Wohlstandes im menschlichen Geschlecht erhält, und dem Unglücke, welches allgemein zu machen sich das Laster so sehr bestrebt, doch immer noch grossen Ein-

Der Zweck der Tugend wird in diesem Leben nur in sehr geringer Portion erreicht, und hat also, zwar nicht gar keinen, doch viel zu geringen Reiz.

Einhalt thut, durch seinen ehrwürdigen Schimmer den Bösen Ehrfurcht, oft selbst auch Begierd nach gleicher Würde beybringt ꝛc. ꝛc. Und nun so klein die Güte dieses Zweckes, so gering die Nutzbarkeit der Tugendhandlungen dazu seyn mögen: so bleibt doch nach dem richtigsten Urtheil der Vernunft dieses Gute, so die Tugend noch zum möglichen und wirklich erreichbaren Zwecke fürsteckt, allein wahres, und folglich der Vorliebe eines vernünftigen Wesens würdiges Gut vor allem Scheine der Gelüste des allem menschlichen Wohlstande so geradezu widersprechenden Lasters.

Itzt aber kann die wirkliche herrschende Vorliebe eines so wenig wirklichen kategorischen Reiz habenden Zweckes nichts mehr anders als bloß eine Folge der hellesten Weisheit und der bloß aus dieser entsprungenen, vollkommen in einem so entschlossenen Gemüthe über alles herrschenden Vorliebe zu allem wie immer geringen, wahren Gut vor allem wie immer grossen Scheine bloß verfälschter Güter seyn. Und nun bey allen Blendungen so sehr reizender Scheingüter, bey aller Freyheit selben nachzuhangen, doch nur den Regeln einer so hohen Weisheit allein Gehör geben, und sich mit aller Stärke und Standhaftigkeit des Willens an das wie immer kleine, aber doch allein wahre, erreichbare Gut halten, fürwahr das wäre sich zur höchsten Würde eines vernünftigen Wesens erschwingen, deren Wesen eben in einer so unveränderlichen Stärke der Anhänglichkeit

des

des Willens an die Regeln der Weisheit und an das wahre Gut, bey einem so geringen wirklichen kategorischen Reize desselben, unerachtet der so mächtigen Gegenreize der Scheingüter, bey voller Freyheit zwischen beyden zu wählen bestünde.

c) Man vergleiche itzt diese meine Erklärung der wahren Würde der Tugend, bey so schlechten Aussichten ihrer Entwürfe und besten Zwecke, mit dem, was Hr. Kant oben (n. 6.) hievon herspekulirt; da er uns Würde in Handlungen ohne allen Zweck vorspiegeln will, welcher doch bloß als Mittel eines sehr würdigen, aber gänzlich unerreichbaren Zweckes, angesehen, und folglich nur durch die Vorstellung einiger wirklichen Verbindung mit so einem Zwecke einer Achtung würdig erkennt werden können. Er will die ganze, Achtung für sich fodernde Kraft aller Moral in eine blosse Idee von Handlungen concentriren, welche, obschon von aller wirklichen Erreichung ihres Zweckes entfernt, deßwegen sie doch allein, als Mittel dazu, Achtungswürde haben, nun eben dieser ihrer sichern, vollständigen Unfruchtbarkeit halben noch mehr Würde in sich enthalten sollen. Ist dieß nicht ein dialektisches Hirngespinnst von der Würde eines moralischen Menschen? Und wie allgemein hofft Hr. Kant so eine Moral wirklich dem Menschengeschlecht, das heute da ist, zu empfehlen? Seltsame Erhabenheit der Denkart über Moral!

Hr. Kant aber stellt uns eine blosse Idee von Handlungen ohne allem Zweck zum Grunde alles Reizes für ihre Würde auf.

d)

Wäre die Tugend mit keinem Reize von fernern Folgen eines künftigen Leben verbunden, so wäre sie übermenschlich, und unpraktikabel.

d) Allein laßt uns die grosse Wahrheit ganz sagen, welche Hr. Kant unter so blendendem Scheine ganz verdunkelt hat. Mein! wie grosse Wunder der Vorliebe zur Tugend, glaubt ihr, wurde aller jene wirklich itzt in diesem Leben schon für erreichbar gehaltene Zweck des eigenen und aller anderer Menschen Glückstandes in dem ganzen menschlichen Geschlecht erweckt haben, wenn sein Reiz wirklich immer bisher allein die ganze kategorische Kraft der sich vor dem Laster empfehlenden Tugend ausgemacht hätte? Wir wissen es sehr gewiß aus der Universalgeschichte des Menschengeschlechts, daß bisher kaum eine Nation zu finden war, welche nicht, obschon unter einer Menge fabelhafter Vermischungen, den Reiz der Tugend durch sich vorgestellte grosse Erwartungen der guten Folgen derselben für ein künftiges Leben zu erhöhen pflegte. Es ist auch außer allem Zweifel, daß eben so eine Art der Erhöhung des Werths der Tugend bey allen Nationen ungemein viel zur wirklichen, wie immer doch noch geringen Erhaltung derselben unter den Menschen, und mittels dieser zum wirklichen, noch wie immer leidentlichen Glückszstand der Menschheit beygetragen habe.

Setzet nun aber, daß alle Menschen, von des Hr. Kant Kritik der reinen Vernunft ganz eingenommen, fest glauben, kein Beweis der Philosophie vom Daseyn Gottes und der Zukunft eines andern Lebens halte Stich, und die Tugend habe durchaus keinen fernern reellen Werth von Taug-

lichkeit.

lichkeit, als den sie von der Bewirkung der wirklich hier in diesem Leben durch sie erreichbaren Glückseligkeit des Menschengeschlechts, als Mittel dazu, erhält; wie viel von Tugend, ja auch wie grosser Theil von der wirklich kleinen Portion der Tugend, welche es itzt bey allgemeiner Erwartung ihrer künftigen grossen Wirkungen noch giebt, glaubt ihr, daß noch unter den Menschen übrig bleiben werde? Und wie noch viel tiefer wird sammt dem Verfalle auch noch der itzigen Menschentugend auch der allgemeine Glückstand des sämmtlichen Menschengeschlechts noch hinabsinken? Und nun dieser so tief unter alles wirkliche Elend hinabgesunkene Glückstand der Menschheit wäre dann der einzige kategorische eigene Reiz zur Empfehlung der mit aller ihrer Dienlichkeit und guten Folgen innerhalb dieses Lebens allein eingeschränkten Tugend, und der ganzen Moral. Fürwahr wir müssen es eingestehen: die Würde einer reinen und vollkommenen Tugend, bey so schlechten Aussichten für sie, hätte er eine übermenschliche Erhabenheit; welche aber gewiß nirgend wirklich vorhanden seyn, und ewig eine blosse Idee bleiben würde. Aber eben darum würde auch das Elend der ganzen Menschheit durch gänzliches Versiegen dieser einzigen Quelle ihrer wahren Glückseligkeit unendlich erschweret werden.

e) Hinweg dann mit einer so stolz und eitel erhabenen Moral von unsern Ohren und Herzen! Die Gottheit selbst ist zu erst selbständige Seligkeit für sich, ehe sie mit liebevoller Heiligkeit Seligkeit

Eitler Stolz einer affektirten Erhabenheit der Kantischen Moral.

ligkeit über ihre Kinder von ihrem Ueberflusse auszuschütten sich entschließt. Spitzfindiger Stolz ist es, die Tugend von einer andern Seite dem nach Seligkeit wesentlich schmachtenden Menschen empfehlen wollen, als unter der Vorstellung, daß sie allein das Mittel aller möglichen wahren Glückseligkeit des Menschen in diesem sowohl als einem künftigen Leben sey. Die Weisheit und Güte Gottes selbst kann nur deßwegen Tugend vom Menschen fodern; weil sie will, daß er selig werde: das nur durch Tugend möglich ist.

84.

Mangel des Herrn Kant an metaphysischen Begriffen vom wirklichen Werthe eines Zwecks und dessen Mitteln, und von der wesentlichen Absicht aller Tugend.

Ueber die 7te Folgerung des Hr. Kant.)

Wie falsch, wie unmetaphysisch, spricht Hr. Kant in dieser Folgerung! Weiß er denn gar nichts von jener ontologischen Regel: das Mittel hat seinen ganzen absoluten (wirklichen) Werth von der wirklichen Dienlichkeit, welche es zu einem wirklich gesuchten Zweck zu haben erkannt wird. Und der Zweck reizt selbst nur zum Gebrauch der Mittel, d. i. giebt den Mitteln nur so fern wirklichen Werth, so fern er als durch diese wirklich erreichbar erkannt wird? Und nun ist denn Tugend was anders als Mittel zur wahren Glückseligkeit vernünftiger Wesen? Wenn denn dieser Zweck aufhört möglich, und die Tugend aufhört ein Mittel für ihn zu seyn, verliert nicht eines wie das andere von seinem **wirklichen Werthe**? Das innere Wesen der Mittel und der Zwecke ändert sich zwar nicht; aber doch haben Zwecke nur denn für

uns einen wirklichen Werth, wenn sie für uns möglich sind, und Mittel nur denn, wenn der Zweck, zu welchem sie dienlich sind, wirklichen Werth hat. Und nun sind denn Tugendhandlungen mehr als Mittel zum Zwecke der allgemeinen Glückseligkeit? Wenn nun dieser Zweck zufälliger Weise für uns ganz unerreichbar wäre, verlöhre er denn nicht seinen wirklichen Werth und kategorischen Reiz, ohne daß doch sein Wesen, als bloß möglich, sich änderte? Und dann müßte ja die Tugend, als bloß Mittel zu solchem Zwecke, ebenfalls ihren wirklichen kategorischen Werth verlieren, und selbst der weiseste Gesetzgeber könnte nicht mehr so hoch von ihrer Würde urtheilen. Noch einmal! Hr. Kant muß sich tiefer in Metaphysik umsehen, wenn er eine neue Grundlage zur Metaphysik der Sitten erfinden will.

85.

Irrige Begriffe des Hr. Kant von Moralität, von der Heiligkeit des Willen, von Verbindlichkeit, und Pflicht.

Ueber die 8te.) Da ich schon oben die Nullität der Autonomie klar erwiesen, so fällt diese Kantische, bisher keiner gesunden Vernunft noch beygefallene **Erklärung von Moralität** von sich selbst weg. Ferner wollte Hr. **Kant** oben (S. 38. 39.) für einen schlechterdings guten Willen keine nöthigen Moralgesetze zulassen: und hier setzt er sie doch in die Definition desselben. Oder sind denn nicht alle Gesetze der Autonomie Moralgesetze, wenn Autonomie und Freyheit eins ist? Soll etwa aber ein subjektiv nothwendig guter Wille doch noch frey seyn? Heilig ist der Wille auch nur, so

fern

fern er frey ist. Fällt übrigens die Autonomie des Hr. Kant, so folgt von sich selbst, daß seine Begriffe von Verbindlichkeit und Pflicht, die er von selber herleitet, eben so eitel erdichtet sind.

86.

Die Idee der Würde, welche Herr Kant der Tugend angedichtet hat, ist so unbegreiflich, als undienlich Geschmack daran zu erwecken.

Ueber die 9te.) Die Würde, welche Hr. Kant der Tugendhandlung beyzulegen sich bestrebt, nachdem er ihr durch wegraisonniren ihres grossen und würdigsten letzten Zweckes einer hier durch ihre allgemeine Ausübung allein möglichen sowohl, als noch mehr einer von Gott ihr zum Lohn bestimmten Glückseligkeit eines künftigen Lebens, schier allen wirklichen Werth geraubet hat, ist wahrhaft mehr nicht als eine stolze Einbildung von chimärischer Würde, welche sich seine Phantasie durch Zusammensetzung zweyer hiezu nichts taugender Ideen erdichtet hat, nämlich der Allgemeinheit der moralischen Tugendbegriffe für alle vernünftige Wesen, und der Freyheit, mit welcher sie die diesen Begriffen gemäße wirkliche Tugendhandlungen unternehmen. Und nun finden sich ja beyde diese Begriffe eben sowohl auch in den lasterhaften Handlungen miteinander verbinden. Also könnten die Tugendhandlungen nur noch durch den Werth ihres eigentlichen Zweckes, und durch das zweyte Princip der Moralität des Hr. Kant noch vor den Lasterhandlungen einen Werth und Würde erhalten; da hiezu sein erstes und drittes Princip gar nichts taugen. Allein Hr. Kant raisonniret von nicht zu bewirkenden

und

und selbstständigen Zwecken, ja noch S. 87. von einer (von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens unabhängigen) Autonomie des Willens, so unmetaphysisch, und hält den einzig würdigen Zweck der Glückseligkeit, als blossen Eigennutz, für so unwürdig, daß nichts begreifliches in seinem Begriffe von der Würde eines moralisch guten menschlichen Willens mehr übrig bleibt. Und so haben wir denn ganz keine Ursache, seiner praktischen Dialektik halben von jenem wahren Begriffe der Würde moralisch guter Willenshandlungen abzugehen, den ich oben (70. 71.) festgestellt habe. Dieß war nämlich zur vollkommenen Abwürdigung aller Moralität noch nöthig, selbst den Begriff von aller Würde der Moralität so unbegreiflich zu machen, daß weder Verstand noch Wille mehr an selbem einen Geschmack finden könnte. Und das soll eine Moral für jeden gesunden Menschenverstand seyn?

87.

Hr. Kant untersucht noch die von andern aufgeworfenen Principien der Moralität, und theilt sie

Nachdem Hr. Kant sein oberstes Princip aller Sittlichkeit, nämlich die Autonomie des Willens, so erkläret hat, widerlegt er (von S. 89.) in diesem zweyten Abschnitte noch ganz kurz alle andere Principien, als durch welche sich seiner Meinung nach „die menschliche Vernunft, wie allerwerts in ihrem reinen Gebrauche, weil es ihr an Kritik fehlte, vorher in alle mögliche unrechte

Wege verirrt habe, ehe es ihr gelänge, den einzigen wahren (durch Hr. Kant) zu finden.„

ab in empirische, und rationale.

1) Er theilt sie alle ab in die **Empirischen Principien**, welche „ aus dem Princip der Glückseligkeit, aufs physische oder moralische Gefühl, und in die **Rationalen**, welche „ aus dem Princip der Vollkommenheit, entweder auf den Vernunftbegriff derselben, als möglicher Wirkung, oder auf den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit (den Willen Gottes) als bestimmende Ursachen unsers Willens gebauet sind.„

Er verwirft die empirischen;

2) „ **Die empirischen Principien** (sagt er S. 90.) **taugen nicht dazu**, um moralische Gesetze darauf zu gründen: weil die Allgemeinheit, .. und die praktische Nothwendigkeit wegfällt, wenn der Grund derselben von der besondern Einrichtung der menschlichen Natur, oder den zufälligen Umständen hergenommen wird, darinn sie gesetzt ist.„

besonders jenes der eigenen Glückseligkeit; das er für empirisch hält; und

3) „ Doch, glaubt er, sey das Princip der eigenen Glückseligkeit am meisten verwerflich, a) nicht bloß deßwegen, weil es falsch ist, und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht, b) auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beyträgt, indem es ganz was anders ist, einen glücklichen, als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vortheil abgewitzt, als ihn tugendhaft

zu

zu machen: c) sondern, weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben, und ihre ganze Erhabenheit zernichten; indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen, und nur den Kalkul besser ziehen lehren, den specifischen Unterschied beyder aber ganz und gar auslöschen.„

4) So gar hält Hr. **Kant** dafür (S. 91.) a) „das moralische Gefühl treibe der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch noch näher (als das eben bezeichnete Princip der Glückseligkeit), daß dieser vermeinte besondere Sinn der Tugend die Ehre erweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben, und ihr nicht gleichsam ins Gesicht sagt, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe.„ b) Allein „die Berufung auf dieses moralische Gefühl sey sehr seicht; indem die jenigen, die nicht denken können, selbst in dem, was bloß auf allgemeine Gesetze ankömmt, sich durchs fühlen auszuhelfen glauben, so wenig auch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, einen gleichen Maaßstab des Guten und Bösen abgeben können; gleichwie auch einer durch sein Gefühl für andere gar nicht gültig urtheilen kann.„ c) Ich, sagt Hr. **Kant** in der Note S. 91., rechne das Princip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit; weil ein jedes empirische Interesse durch die Annehmlichkeit, die etwas uns gewährt, es

dem er so gar jenes eines moralischen Gefühls noch vorzieht;

ob er schon auch dieses für sehr seicht erklärt.

mag

mag nun unmittelbar und ohne Absicht auf Vortheile, oder in Rucksicht auf dieselbe geschehen, einen Beytrag zum Wohlbefinden verspricht. d) Imgleichen muß man das Princip der Theilnehmung an anderer Glückseligkeit, mit Hutcheson, zu demselben von ihm angenommenen moralischen Sinne rechnen.„

Auch die rationalen verwirft er, benanntlich den theologischen Begriff von einem göttlichen Willen als Richtschnur, und auch den ontologischen Begriff der Vollkommenheit, als Princip der Sittlichkeit.

5) „Unter den rationalen, oder Vernunftgründen der Sittlichkeit (S. 91), sagt Hr. Kant, sey doch der ontologische Begriff der Vollkommenheit dennoch besser als der theologische Begriff, sie von einem göttlichen allervollkommensten Willen abzuleiten, a) nicht bloß deßwegen, weil wir seine Vollkommenheit doch nicht anschauen, sondern sie von unsern Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein ableiten können; b) sondern weil, wenn wir dieses nicht thun (wie es denn, wenn es geschähe, ein grober Zirkel im Erklären seyn würde), der uns noch übrige Begriff seines Willens aus den Eigenschaften die Ehr- und Herrschbegierde, mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden, zu einem System der Sitten die Grundlage machen müßte, welches der Moralität gerade entgegen gesetzt wäre.„ c) Allein auch der ontologische Begriff von Vollkommenheit „sey zu unbestimmt, mithin unbrauchbar, um in dem unermeßlichen Felde möglicher Realität die für uns schickliche größte Summe auszufinden, so sehr er auch, um die Realität,

von

von der hier die Rede ist, specifisch von jeder andern zu unterscheiden, einen unvermeidlichen Hang hat, sich im Zirkel zu drehen, und die Sittlichkeit, die er erklären soll, ingeheim vorauszusetzen, nicht vermeiden kann.„ d) Doch bekennt Hr. Kant (S. 92.), daß, wie der Begriff des moralischen Sinnes, also auch der Begriff der Vollkommenheit, wenigst der Sittlichkeit keinen Abbruch thue, ob er gleich so wenig, als jener, dazu tauge, sie als Grundlage zu unterstützen: e) ja er bekennt, er wollte im Nothfalle selbst das Princip der Vollkommenheit dem des moralischen Sinnes noch vorziehen: „weil, da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab, und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht, ob er gleich auch hier nichts entscheidet, dennoch die unbestimmte Idee eines an sich guten Willens zur nähern Bestimmung unverfälscht aufbehält.„

6) Das aber, was dem Hr. Kant (S. 93.) an allen diesen Principien vorderst mißfällt, ist, „daß dieselben alle nichts als Heteronomie des Willens zum ersten Grund der Sittlichkeit aufstellen, und eben darum nothwendig ihres Zwecks verfehlen müssen.„ Er heißt aber alles **Heteronomie des Willens**, „wenn der Wille irgend worinn anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin außer sich selbst, und in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte, das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll (S. 88.). Der Wille, sagt er, giebt sich alsdenn

In allen mißfällt ihm die Heteronomie des Willens, so sie enthalten, als welche mit keinem kategorischen Imperativ bestehen kann.

denn nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältniß zum Willen giebt diesem das Gesetz. Dieses Verhältniß, es beruhe nun auf der Neigung, oder auf Vorstellungen der Vernunft, läßt nur hypothetische Imperativen möglich werden: ich soll etwas thun darum, weil ich etwas anders will. Dagegen sagt der moralische, mithin kategorische Imperativ: ich soll so, oder so handeln, ob ich gleich nichts anders wollte.„ Es mag nun, sagt er S. 93. 94. ꝛc., das Objekt vermittelst der Neigung, wie beym Princip der eigenen Glückseligkeit, oder vermittelst der auf Gegenstände unsers möglichen Wollens überhaupt gerichteten Vernunft im Princip der Vollkommenheit, den Willen bestimmen: so bestimmt sich der Wille niemals **unmittelbar** selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern nur durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat.

Und hier muß noch ein anders Gesetz in meinem Subjekte zum Grunde gelegt werden, nach welchem ich dieses andere nothwendig will; welches Gesetz wiederum eines Imperativs bedarf, der diese Maxime einschränke. Denn (hier NB. ist der Druck gewiß fehlerhaft, und ich ersetzte dessen Fehler nach dem, als ich den Sinn des Hr. Kant zu fassen vermuthe) weil der Antrieb, den die Vorstellung eines durch unsere Kräfte möglichen Objekts nach der Naturbeschaffenheit des Subjekts auf seinen Willen ausüben soll, zur Natur des Subjekts

jekts gehört, (er gehöre nun zur Natur der Sinnlichkeit, welche Neigung und Geschmack an desselben Annehmlichkeit empfindet, oder des Verstandes und der Vernunft, welche Wohlgefallen an Vollkommenheit überhaupt nimmt, deren Existenz entweder von ihr selbst, oder nur von der höchsten selbstständigen Vollkommenheit abhängt) so gäbe eigentlich die Natur das Gesetz; welches, als ein solches, nicht allein durch Erfahrung erkannt und bewiesen werden muß, mithin an sich selbst zufällig ist, und zur apodiktischen praktischen Regel, dergleichen die moralische seyn muß, dadurch untauglich wird, sondern es ist immer nur Heteronomie des Willens, der Wille giebt sich nicht selbst, sondern ein fremder Antrieb giebt ihm, vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts, das Gesetz.„

7) Und nun schließt Hr. Kant (S. 95.): „Der schlechterdings gute Wille, dessen Princip ein kategorischer Imperativ seyn muß, wird also in Ansehung aller Objekte unbestimmt, bloß die **Form des Wollens** überhaupt enthalten, und zwar als **Autonomie**; d. i. die Tauglichkeit der Maxime eines jeden guten Willens, sich selbst zum allgemeinen Gesetze zu machen, ist selbst das allgemeine Gesetz, das sich der Wille eines jeden vernünftigen Wesens selbst auferlegt, ohne irgend eine Triebfeder und Interesse derselben als Grund unterzulegen.„

Die Autonomie ist also nach Hr. Kant überhaupt die eigentliche Form des guten Willens.

Dessen Möglichkeit zu erklären aber doch ebenfalls die Gränze der Moral übersteige.

8) Wie ein solcher synthetischer praktischer Satz *a priori* möglich sey, und warum er nothwendig sey, ist eine Aufgabe, deren Auflösung nicht mehr binnen den Gränzen der Metaphysik der Sitten liegt, auch haben wir seine Wahrheit nicht behauptet, viel weniger vorgegeben, einen Beweis derselben in unsrer Gewalt zu haben. Wir zeigten nur durch Entwicklung des einmal allgemein im Schwange gehenden Begriffs der Sittlichkeit: daß eine Autonomie des Willens demselben unvermeidlicher Weise anhänge, oder vielmehr zum Grunde liege. Wer also Sittlichkeit für Etwas und nicht für eine chimärische Idee ohne Wahrheit hält, muß das angeführte Princip derselben einräumen.

88.

Anmerkungen über die Untersuchung aller Moralprincipien.

Anmerkungen über die hier vorgebrachten Sätze des Hr. Kant.

Ich kenne ebenfalls keine empirische Principien, und noch weniger Gefühle der Moralität.

1) Ich kenne keine empirische Principien der Sittlichkeit, welche auch nur den dialektischen Schein von moralischen Principien von sich geben könnten. Denn alles moralisch Gute muß wahrhaft Gutes nebst dem seyn, daß es frey sey. Nun giebt es weder Erfahrung, noch Gefühl von der Wahrheit irgend eines Guts. Denn diese Wahrheit besteht in einer schlechthin physischen Güte, welche keinem größern Gut entgegen sey (Eth. univ. christ. §. 26. 577.) Und nun von solcher Wahrheit kann nur Vernunft urtheilen, welche allein das größte Gut kennt, das Gott objektiv,

tiv, und der Genuß dieses reinen Guts formal ist (l. cit. 580.). Empfindung unterscheidet zwar zwischen Lust und Unlust, aber was Glückseligkeit sey, weiß sie nicht; weil Glückseligkeit nur der Stand eines wahrhaften und dauerhaften Lustgefühls ist (l. cit. §. 96.), Wahrheit aber der Güte eines Lustgefühls selbst nicht mehr gefühlt werden kann. **Ich kenne also eben so wenig physische, oder moralische Gefühle der Glückseligkeit.**

89.

2) Nicht die Unschicklichkeit allgemeine Begriffe von Moralität zu liefern macht also alle empirische Kenntniß unfähig, als Princip der Moralität zu dienen; denn es haben doch alle unsere allgemeinen Bezriffe von dem materiellen der moralischen Handlungen ihren Ursprung aus Erfahrung mittelst der Abstraktion (11. 13.). Wohl aber ist die Wahrheit der physischen Güte freyer, auch einzelner Handlungen, d. i. die moralische Güte, als Gegenstand, über den ganzen Gesichtskreis der Erfahrung und alles Gefühles zu erhaben.

Hr. Kant verwirft sie aber aus einem unrichtigen Grunde.

90.

3) Hr. Kant zählt doch das Princip der eigenen Glückseligkeit unter die empirischen Principien, und irrt sich also schon über die Quelle sowohl als das Kriterium der Kenntniß von Glückseligkeit. Aber noch mehr verirrt er sich in allen seinen Vorstellungen und in seiner ganzen Denkart von diesem Principip. Denn

Das Princip der eigenen Glückseligkeit gehört nicht zu den empirischen.

a) Wer

Hr. Kant giebt diesem Principe eine von jedermann mißkannte Formel.

a) Wer hat dann dieses Princip jemal unter einer solchen Formel aufgestellt, daß es vorgäbe, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit auch in diesem Leben schon nach dem sittlichen Wohlverhalten richtete? Da würde ja die Sittlichkeit zum Princip der Glückseligkeit, und nicht die eigene Glückseligkeit zum Princip der Sittlichkeit aufgestellt seyn. Ich glaube, die Vernunft, welche allein dieses Princip aufstellen kann, wenn sie je kein höheres kännte, würde es unter dieser Formel einem jeden Menschen insonders aufstellen: „Gebrauche dich aller Dinge so, wie es zu deiner und deiner Mitmenschen grösten möglichen Glückseligkeit (d. i. um den grösten wahren dauerhaften Lustgenuß zu fühlen) am schicklichsten ist.„ Und nun, wo ist denn eine Erfahrung, welche der Wahrheit dieser seiner Formel widerspricht? Ist es nicht vielmehr selbst aus der Formel schon offenbar, daß, wenn alle Menschen durchgängig diesem Princip gemäß handelten, alle wirklich schon in diesem Leben so glücklich werden würden, als es durch die unter der besten Ordnung vereinigten Kräfte der ganzen Menschheit immer möglich wäre? Nun verspricht ja aber das Princip selbst diese übereinstimmende Zusammenwirkung aller Menschen zu diesem grossen Zweck nicht; und die Erfahrung widerspricht nur solcher wirklichen Uebereinstimmung der Menschen. Wie beweiset denn also Hr. Kant die Falschheit dieses Princips aus der ihm widersprechenden Erfahrung? Er müßte beweisen, und zwar aus der Erfahrung, daß der, so diesem Princip durchgängig gemäß

handelte,

handelte, nicht immer moralisch gut handeln würde. Und das wird er wohl bleiben lassen. Wohl gemerkt: Nur nach den Kantischen Grundsätzen, nach welchen nichts möglich ist, was nie wirklich wird, widerspricht die Erfahrung diesem Princip.

b) Und warum soll denn die stäte Befolgung dieses Princips zur Sittlichkeit gar nichts beytragen? „Weil es ganz was anders ist einen guten und tugendhaften, als einen glücklichen und auf seinen Vortheil abgewitzten Menschen zu machen!„ Hm! und ich glaube für gewiß, es sey eins, vollkommen eins in allen möglichen Umständen freyer vernünftiger Wesen, tugendhaft oder moralisch gut handeln, und für seine wahre Glückseligkeit am schicklichsten handeln. Denn nur Weisheit kann moralische Regeln aufstellen, und eben auch nur Weisheit kann die Regeln sich durch die besten Mittel wahrhaft glückselig zu machen fürschreiben. Und nun Weisheit wird der Weisheit nie widersprechen. Freylich wird hier in diesem Leben der nach Tugendregeln Handelnde deßwegen doch nicht wirklich so glücklich, als er sollte, und es zu werden verdiente. Folgt aber deßwegen, er habe nicht so gehandelt, wie er eben um glückselig zu werden handeln sollte? Würde er denn wahrhaft glückselig seyn, wenn er durch der Tugend widrige Handlungen was immer für ein Glück gemacht hätte? Wäre es wohl in welch immer für einem Verstande ein nach fixen Regeln der Weisheit erworbenes Glück, und nicht vielmehr ein blosser Zufall und eine Folge der von

Sicher ist es eines, tugendhaft, und dem Zwecke der Glückseligkeit gemäß, handeln. Grosses Absurdum aller untheologischen Moral.

einer

einer Menge anderer Menschen ebenfalls verlassenen Regeln der Weisheit und Tugend? In dem gewiß wirklichen Falle eines existirenden Gottes ists unmöglich, daß wahre Glückseligkeit nicht zuletzt doch vollkommen in ihren Regeln mit den Tugendgesetzen harmonire. Nur ist das grosse Absurdum aller untheologischen Moral, daß die Regeln der Weisheit sich selbst widersprächen; da sie die Tugend als das einzige Mittel der wahren Glückseligkeit vorschrieben, und doch der Tugend weniger von reeller Glückseligkeit, als selbst dem Laster, gewähren könnten.

Einwurf des Hr. Kant, der seinem Tiefsinne wahrlich nicht Ehre macht.

c) Aber itzt möchte ich schier über den bloß eiteln Stolz der Kantischen Moral zörnen. Fürwahr sehr seicht gedacht ist es, da er glaubt, man stelle die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse, wenn man die Tugend zum einzigen Mittel wahrer Glückseligkeit macht; weil nämlich auch der Lasterhafte ebenfalls nur um Wohlseyn zu geniessen sich dem Laster ergiebt. Sollist es denn eins, wahre Weisheit schon durch weise Wahl des würdigen Ziels wahrer Glückseligkeit, und dann auch der wahren Mittel dazu ausüben, und tollsinnig schon das rechte Ziel verfehlen, alsdann aber zu einem andern falsch sich erdichteten Ziel die auch wie immer schicklichsten Mittel erwählen? Zieht der nur seinen Kalkul besser, welcher alle seine Absehen nur auf das wahre Ziel richtet, als jener der sich selbst unbedachtsam ein ganz falsches Ziel fürsteckt? Bleibt kein wesentlicher Unterschied zwi-

schen Wahrheit und Schein von Glückseligkeit mehr übrig? Wie oft vermisse ich den Tiefsinn so gar sehr in Herrn **Kant**, der zu einem Unternehmen über die ganze Logik, Metaphysik, Theologie und Moral erfodert würde, welches so außerordentlich kühn, wie das seinige wäre. Und was setzt denn Hr. **Kant** an die Stelle einer nur mittelst der Tugend zur wahren Glückseligkeit anführenden Weisheit? Den blossen dummen Stolz eines sich selbst gesetzgebenden Willens! Das heiß ich die Beweggursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen, und nur den Bogen des eiteln Hochmuths noch viel höher spannen.

Eine allein gründliche Ausstellung an dem Princip der eigenen Glückseligkeit, oder auch Vollkommenheit, nach dem gemeinen Vortrag desselben.

d) Was ich an diesem **Princip der Moralität**, welches auf **die eigene Glückseligkeit** mit allen Tugendregeln hinzielt, so eben so wie an jenem **der Vollkommenheit** ausstelle, ist eigentlich das, daß selbes selbst kein Moralgesetz ausdrückt (denn Naturgesetz ist es schon seine Glückseligkeit als letzten Zweck überall sich fürstecken) und noch dazu weder die Glückseligkeit selbst als Zweck, in wem sie bestehe, noch die Art und Ordnung, wie dieser letzte Zweck zu suchen sey, auf gar keine Weise, auch nicht allgemein ausdrückt. Weßwegen man denn alsbald noch ein anders oberes Princip aufzusuchen genöthiget wird, so bald man von selbem eine Anwendung in einem besondern Falle machen will. Diesen letzten Zweck drückt jenes Princip, das uns der Erlöser gelehrt hat, gewiß mit aller Vollkommenheit samt der Ordnung aller Mittel

über-

überhaupt aus: Liebe Gott (habe an ihm Wohlgefallen) aus ganzem Herzen (Eth. univ. christ. von 559. bis 563.)

91.

Nur Stolz enthält der Vorzug, den Hr. Kant dem Princip des moralischen Gefühls vor dem der Glückseligkeit, zueignet.

Tugend hat ihren eigenen innern Werth, aber nur immer als Mittel, nicht als letzter Zweck;

4) Wie stolz spitzfindig ist der Vorzug, den Hr. Kant dem Princip des moralischen Gefühls noch vor dem der Glückseligkeit giebt. Er sagt:

a) Das Princip des moralischen Gefühls erweise doch der Tugend die Ehre, ihr selbst unmittelbar das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie zuzuschreiben; da jenes Princip der Glückseligkeit ihr gleichsam ins Gesicht sage, daß es nicht ihre Schönheit, sondern nur der Vortheil sey, der uns an sie knüpfe. Hr. Kant, der in seiner Moral weder von Gott, noch von einem künftigen seligen Leben was weiß, und aus Erfahrung weiß, daß hier der Tugend die Glückseligkeit nicht auf dem Fuß folge, muß freylich der Tugend einen ganz absoluten Werth andichten, und wo nicht unmittelbare Gelüsten oder Vortheile, so von ihr zu erwarten sind, doch wenigst Reize des Stolzes mit ihr verbinden. Ich aber finde bisher mit allen gründlichen Moralisten in der ganzen Summe aller itzt möglichen Tugend gar keine Art eines solchen absoluten innern Werths, in Ansehung dessen sie verdiente, daß vernünftige Wesen bloß in ihrer Uebung, als in dem letzten, alle ihre auch nur vernünftige Begierden vollends sättigenden Zwecke ruhen sollten, oder könnten. Immer ist sie bey

mir

mir nur Mittel zu dem letzten Zweck aller unsrer vernünftigen und von der reinsten Weisheit selbst gutgeheißener Begierden. Selbst so fern die Uebung ihrer primitiven Affekte sich bloß auf den grossen letzten Zweck der Glückseligkeit richtet, so hätten selbst diese primitive Affekte, wofern wir schlechthin von Gottes Daseyn und einem künftigen Leben nichts wüßten, wenig edles und erhabenes an sich. Sie bestünden in dem Wohlgefallen und in Begierde nach einem hier doch etwa noch als möglich sich vorgestellten, wie immer mittelmäßigen Grade des Glückstandes, und die Tugend könnte nicht mehr **wirklichen Werth eines Mittels** alsdann haben, als die wirklich verhoffte Glückseligkeit **Werth eines Zwecks** hätte. Und in solcher Betrachtung mag man dem Hr. Kant recht geben, daß er den ziemlich geringen Werth der Tugend für solchen Fall, in den er seine Moral wirklich durch seine vorläufige Kritik der reinen Vernunft unglücklicher Weise versetzt hatte, durch einigen Schein einer stolzen Erhabenheit zu erhöhen gesucht hat.

Allein setzet, es handeln alle Menschen wirklich den Gesetzen der Moral gemäß, welche alle ihre freye Handlungen in lautere Art der besten Mittel zur gemeinsamen Glückseligkeit zusammenstimmten, und zwar durchgängig mit der durchgehens unverrückten Absicht auf diesen einzigen letzten Zweck nach der vollkommenen Ordnung, den wahre Weisheit fürschreibt; wo denn die wirkliche Erreichung dieses

letzten

letzten Ziels unfehlbar erfolgen würde; so frage ich: hätte die wirklich über alle ihre unregulären Neigungen vollkommen herrschende, und mit solcher Richtigkeit alles andere Wollen der Mittel durch ihren obersten Befehl bestimmende Vorliebe dieses wirklich sicher zu erwartenden Zwecks nicht Würde genug und wahren innern Werth an sich; da sie ja wirklich mit den einzigen Regeln wahrer Weisheit vollkommen übereinstimmte?

Und nun dann, da wir redlichen Anbether eines selbstständig Allseligen, und uns seine Kinder alle ebenfalls vollkommenst selig zu machen thätigst wünschenden Gottes vollkommen sichere Erwartung haben, dermaleins in einem künftigen Leben dieses, seiner unendlichen reinsten Vollkommenheit halben, sowohl als seiner Allgüte wegen gegen uns, unendlich unsers Wohlgefallens und Liebe würdigsten Vaters aller vernünftigen Wesen, wie er in sich selbst ist, ewig anschauen zu dürfen, und durch ewigen Mitgenuß seiner Allseligkeit selbst auch vollkommen glückselig zu werden, unter der alleinigen Bedingung, wenn wir itzt in diesem Leben, als seine gemeinsamen geliebten Kinder, aus herrschender Vorliebe des Wohlgefallens und Begierde zur Nachahmung der so liebewürdigen Vollkommenheit und Güte dieses unsers Gottes, theils auch aus Verlangen nach der uns von ihm dafür zum Lohn bestimmten Seligkeit des Genusses seiner ewigen Freundschaft, ernstlich genug uns bestreben werden, uns selbst und alle andere unsere Mitmenschen insgesammt

gesammt durch alle unsere freye Handlungen gemeinschaftlich und nach der dazu schicklichsten Ordnung zwar schon hier, so viel möglich, glückselig zu machen, vorzüglich aber eben dadurch uns alle miteinander zu jener ewigen Seligkeit mit vereinigten Kräften zu befördern: so

Frage ich itzt 1.): Hat die praktische Weisheit, mit welcher der theologische Moralmensch seine über alle andere Affekte vollkommen herrschende Liebe des Wohlgefallens in dem allerwürdigsten Gegenstande fest anheftet, durch klares Anschauen diesen innigst kennen zu lernen, und zu geniessen verlangt, ja wohl auch diese reine Seligkeit aller andern Lust weit vorzieht, aber auch aus eben dem Wohlgefallen an der Allgüte desselben, und aus von selbem entspringender Begierde der Nachahmung derselben, eben dieselbe Seligkeit allen andern seinen Mitkindern dieses besten Vaters eben so redlich und ernstlich wünschet; hat sie, sage ich, diese wahre praktische Weisheit, keine Würde in dem Auge eines Hr. Kant?

Ich frage 2.): ist nicht auch selbst schon in der vorzüglichen Liebe und Begierd des Genusses dieses unsers allergrößten Guts unserer künftigen Seligkeit, so weit sie auch bloß in der ordentlichsten Liebe unser selbst ihre Quelle hat, eine Art von unverkenntlicher Würde des praktischen Verstandes und der wahren Weisheit, obschon von minderer Erhabenheit als die vorige des reinen Wohlgefallens an dem Gegenstande der Glückseligkeit wäre?

Ich

Ich frage 3.): und nun alles andere moralische Wollen, der eigenen sowohl als aller anderer Menschen gemeinsamen Glückseligkeit, und ihrer Mittel, schon itzt in diesem Leben, so fern es von einem aus jenen zweenen herrschenden primitiven Affekten gegen den letzten Zweck der Anschauung Gottes gebothen wird, erlangt es nicht eine gleiche innere erhabene Würde durch den Einfluß derselben, als die alles Wollen belebende Principien?

Doch bekennen wir nur die Wahrheit ganz, und scheuen uns nicht sie in ihrem offnen Innhalt zu behaupten. Nein: auch diese ganze Tugend hat nicht selbst den Werth und die Würde eines letzten Zweckes, sondern ihr wahrer Werth besteht nur in dem, daß sie den allein aller Vorliebe und Schätzung würdigsten letzten Zweck alles unsers Wollens seiner Würde gemäß über alles andere zu schätzen und durch alle schicklichste Mittel thätig zu suchen, die praktische Weisheit wirklich enthält, und eben deßwegen das unfehlbarste Mittel ist selben wirklich zu erreichen (Eth. univ. christ. §. 577.). Und nun diesen allein wahren Werth aller wahren Tugend ist kein Gefühl von was immer für einer Art zu empfinden fähig. Selbst schon entfernte praktische Weisheit ist es selben spekulativ zu erkennen. Und er ist für sich selbst doch schon groß und würdig genug, daß es nicht nöthig ist, ihn durch erdichtete Schmeichlungen eines sich selbst gesetzgebenden, und keinem fremden Gesetze unterworfenen Willens in einen leeren Dunst mehr zu vereiteln, als zu erheben. Und nun

b) Frey-

b) Freylich ist ein Gefühl, das nur Empfindung der Lust- oder Unlustreizung eines gegenwärtigen, wirklich auf uns wirkenden absoluten Guts ist (denn wer hat je ein Gefühl von einem bloß für nützlich erkannten Gut gehabt) kein Mittel die oben erklärte Würde oder Moralität einer noch bloß möglichen, und erst vorzunehmenden Handlung zu erkennen, und dieß der ganzen Natur eines Gefühles halben, für welche Moralität, (d. i. Schicklichkeit einer bloß möglichen freyen Handlung den grossen auch noch bloß möglichen Zweck der Seligkeit zu befördern) kein fühlbares Objekt mehr ist; nicht aber aus dem Grunde, den Hr. Kant hier angiebt, z. B. daß Gefühle, weil sie dem Grade nach von Natur unendlich von einander unterschieden sind, keinen gleichen Maaßstab des Guten und Bösen abgeben können.

Der aber gar kein Gegenstand des Gefühls seyn kann.

c) Eben daß Hr. Kant das Princip des moralischen Gefühls zu dem der Glückseligkeit rechnet, zeigt er ganz deutlich an, daß er sehr verworrene Begriffe von Gefühl, und noch mehr von einem moralischen Gefühle habe.

d) Noch mehr werden wir hievon überzeugt, da er so gar Theilnehmung an fremder Glückseligkeit zu einem Gegenstand des Gefühls macht.

5) Itzt beurtheilt Hr. Kant zwey rationale Principien der Moralität, nämlich jenes, welches alle

Die Vollkommenheiten Gottes

können kein oberstes Princip zur spekulativen allgemeinen Kenntniß eines guten Willen seyn.

alle Moralität von dem allervollkommensten göttlichen Willen ableitet, und jenes, welches hiezu bloß sich des ontologischen Begriffes von Vollkommenheit gebraucht (perfice te ipsum.)

a) Nun habe ich selbst nie geglaubt, daß man der göttlichen Vollkommenheiten als eines obersten Erklärungsprincips von dem, was gut ist, und folglich auch von dem, was ein guter Wille überhaupt ist, gebrauchen könne, und dieß (um deutlicher als Hr. Kant zu reden) bloß darum; weil wir doch von keiner Vollkommenheit Gottes was bestimmtes wissen, das wir nicht schon ehevor in den Geschöpfen als Vollkommenheit überhaupt erkennen, eben darum, weil wir nur jene Bestimmungen der Begriffe von den Geschöpfen in den Begriff Gottes aufnehmen, welche wir schon für reelle und gute Bestimmungen, und folglich als zur Vollkommenheit der Geschöpfe angehörig erkennten. Wir müssen also nothwendig schon, ehevor wir was bestimmtes uns in dem Begriffe Gottes vorstellen können, die Begriffe von Vollkommenheit überhaupt, eben sowohl als von speziellen Vollkommenheiten von der Erfahrung spezieller Vollkommenheiten unsrer Seele sowohl als anderer äußerer Dinge abstrahiren, um selbe, geläutert von allen ihren Einschränkungen, mit welchen sie in diesen Gegenständen unsrer Erfahrung verbunden sind, in den Begriff von Gott zu übertragen.

b) Doch

b) Doch behaupte ich schlechtweg: man könne sich, ohne den spekulativen Begriff von Gott, als einem durchaus reinen und unendlich vollkommenen Gute, und von seiner, unsre zeitliche und ewige gemeinsame vollkommene Glückseligkeit thätigst betreibenden Allgüte schon vorausgesetzt, und als reell, d. i. wirklich existirend, mit voller Gewißheit erkannt zu haben, durchaus keinen richtigen und vollständigen Begriff, so wie von der ganzen möglichen Vollkommenheit eines freyen Menschen und seines moralisch guten Willens, also auch von dem obersten Princip der Moralität desselben machen. Ich bin dessen so gewiß, daß ich gleich itzt die vollständige und deutliche Demonstration von diesem Satze auf mich nehme. Hr. Kant benehme sich itzt wohl mit seiner Aufmerksamkeit, ob meine praktische Philosophie sich zum demonstriren wohl anschicke.

Daß aber auch ohne Gewißheit des Daseyns Gottes kein richtiger Begriff von Moralgesetzen und deren obersten Princip möglich sey, wird demonstrirt.

Demonstrativer Beweis, daß ohne Gewißheit von der Realität des ganzen Begriffes von Gott, und ohne dessen Gebrauch, kein richtiger Begriff von Moralgesetzen, und deren obersten Princip möglich sey. Nach dem, was ich oben (22.) schon erwiesen habe, ist der Wille bloß jenes Begehrungsvermögen, welches nach deutlichen Vorstellungen begehrt, oder verabscheut, d. i. sich bemüht, die deutlichen Vorstellungen vom Guten sich zu vergegenwärtigen, und die vom Bösen von sich zu entfernen. Er ist also offenbar ein guter Wille, und ein wahr-

haft guter Wille, bloß so fern, als er gutes, und wahrhaft gutes begehrt, und wahrhaft böses verabscheut, d. i. als er die Vorstellungen des wahrhaft Guten sich zu vergegenwärtigen (die möglichen wirklich zu machen, und die wirklichen zu erhalten) und die Vorstellungen des wahrhaft bösen zu entfernen und zu vermeiden sich bemüht. Eben darum wird auch der wahrhaft gute Wille **ein immer um so besserer und vollkommnerer** (Antikant 91. lit. b.) **Wille**, je größer und vollkommener das objektive Gut ist, dessen deutliche und vollständige Vorstellung er sich zu vergegenwärtigen mit der ganzen Stärke seines Vermögens wirklich bemüht. Und all dieser gute Wille, so bald er aus Wahl der eigenen Freyheit so gut ist, ist **moralisch guter, wahrhaft guter, und besserer Wille.**

Und nun um die ganze (auch moralische) Güte oder Vollkommenheit deutlich vorzustellen, deren der gute Wille eines vernünftigen Wesens schlechthin fähig ist, und noch mehr um Regeln zu geben, wie der Wille diese seine ganze mögliche (moralische) Güte erreichen könne, und soll (d. i. um ein oberstes Princip der Moralität aufzustellen), ist schlechthin nothwendig vorher zu wollen, welches denn endlich jenes höchste und größte Gut sey, welches mit gutem Erfolge zu wollen, d. i. dessen deutliche und vollständige Vorstellung sich zu vergegenwärtigen, er wirklich hinlängliches Vermögen habe; ob es bloß in Gütern dieses Lebens,

oder noch andern bestehe. Denn offenbar muß der Wille, wenn er wahrhaft gut, rein gut und nirgend bös, ja vollkommen so gut seyn soll, als er wirklich vermag, die wirkliche Vergegenwärtigung so eines höchsten Guts sich selbst zum Gegenstand der in ihm über alles herrschenden Liebe des Wohlgefallens, und zum letzten Zwecke aller seiner Begierden fürstecken, alle seine übrige Bemühungen aber nach diesem Zwecke richten, um ihn durch alle dieselben nur immer zu befördern, und niemals durch eine zu verhindern. So bald es also nur zum Problem wird, ob es einen Gott als Urheber und höchstes Gut des vernünftigen Wesens gebe, durch dessen Vergegenwärtigung und Genuß ein vernünftiges Wesen von was immer für einer selbst eingeschränkten Art seine höchstmögliche Güte, und Seligkeit erlangen könne, so ist es unmöglich, daß der Wille so eines vernünftigen Wesens vollkommen gut seyn könne, ohne daß selbes sich vor allen andern über diese für selbes allerwichtigste Wahrheit zu versichern suche: weil es ohne solche ernsthafte Bestrebung unmöglich ist, daß sein Wille seine eigene mögliche größte Güte und Vollkommenheit zu erreichen ernstlich sich bestrebe; da es ihm so gar gleichgültig ist zu wissen, in wem sie bestehe; ja da er vielleicht gar sich selbst bemüht, sich ihre Möglichkeit zu verbergen, um der Mühe enthoben zu seyn solche zu erwerben. Giebt es nun aber wirklich so einen Gott, als das höchste objektive Gut eines jeden vernünftigen, eingeschränkten Wesens, dessen wirkliche Vergegen-

gegenwärtigung es sich, als die Völle seiner Seligkeit, zu verschaffen wie immer wirkliches Vermögen habe, und weiß aber das vernünftige Wesen nichts um dieses sein grosses Glück, oder wird wenigst durch ein oberstes ihm fürgestecktes, praktisches Princip seines ganzen Wollens nicht vorderst zur über alles herrschenden Liebe des Wohlgefallens an diesem seinem höchsten objektiven Gute, und zur innigst herrschenden Begierde der Vergegenwärtigung desselben angeleitet; so ist es unmöglich, daß selbes seine größte Moralität des Willens, oder moralische Güte erreichen, ja auch nur einen wahren Begriff von selber haben könne: weil, wo der Zweck vermißt wird, die Mittel ihren Werth, so wie ihre Ordnung im Gebrauche verlieren, als welche allein der Zweck bestimmt. D. i. w. z. e. w.

Itzt steht das Schädliche einer jeden, von Gott, und einem künftigen Leben abstrahirenden Moral in hellem Lichte.

c) Und nun fließen die Folgen von sich selbst aus dieser Demonstration:

I. Wenn es einen Gott giebt, der selbst das höchste Gut aller vernünftigen Wesen ist, welches sie sich zu vergegenwärtigen, und durch solche Vergegenwärtigung vollkommen selig zu werden, das Vermögen haben, so kann kein anders oberstes Princip für ihre Moralität das wahre seyn, als jenes des Erlösers: **Liebe Gott deinen Herrn aus ganzem deinem Herzen.**

II.

II. Hr. Kant konnte also unmöglich einen wahrhaft moralisch guten Willen haben, da er allen seinen vernünftigen Mitmenschen das Daseyn für sie eines solchen höchsten Guts wegzuraisonniren sich zu einem so mühsamen Geschäfte machte.

III. Seine Moral, oder Grundlegung zur selben, kann richtig und der Menschheit gedeihlich seyn, ja sie muß allezeit derselben äußerst nachtheilig, und der wahren Güte des Willens hinderlich werden, wenn sie von dem Daseyn Gottes und dessen seligem Genuße, als dem lezten Grunde alles richtigen obersten Princips der Moralität auch nur schweigt, und abstrahiret.

IV. Das so vielen andern beliebige oberste Princip der Moralität der Vervollkommnerung seiner selbst, obschon man auch, ohne an Gott zu gedenken, vieles von Vollkommenheit des Willens in einem untern Grade erkennen kann: bleibt doch offenbar unbestimmt, und folglich unbrauchbar, so fern es noch gar nichts bestimmt, weder über das, was Vollkommenheit sey, weder über die Ordnung der Liebe zu dieser oder jener Vollkommenheit vor einer andern; und wenn es als ganz von Gott als dem höchsten Gute abstrahirend verstanden wird, wie es denn so oft geschieht: so fällt es ohnehin in die Folge Nro. III.

V.

Das allein wahre, oberste, praktische Princip der Moralität wird nun unwidersprechlich gewiß seyn: liebe Gott aus deinem ganzen Herzen.

V. Wir werden also am besten thun, wenn wir das Princip der Glückseligkeit und Vollkommenheit in eines vereinbaren, (weil doch Glückseligkeit nur mit Empfindung seiner innern Vollkommenheit bestehen kann) aber beyde, Glückseligkeit nämlich, und Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens, durch ein richtiges oberstes Princip der Moralität seinem Willen in bestimmter Ordnung und nach allen jenen Graden seiner Hochheit und Würde zur höchsten Achtung vortragen, dessen es sich theilhaftig zu machen wirkliches Vermögen hat.

VI. Dieß wird geschehen, wenn wir eben jenes, liebe Gott über alles ꝛc., als das wahre oberste Princip aller Moralität unsers Willens annehmen in dem Sinne: liebe ihn so; denn diese herrschende Liebe ist die höchste mögliche Vollkommenheit und Würde deines Willens schon in diesem, und die Quelle deiner vollen Seligkeit in dem künftigen ewigen Leben; deren sichere Erwartung dir auch schon in diesem Leben bey allem Wechsel des Glücks und Unglücks eine wahre dir allein gewiß mögliche, und keinem Raube und Störung (wenn du sie nur selbst ernstlich festhalten willst) unterworfene Glückseligkeit, d. i. mehr wahres Vergnügen, wenn du Weisheit genug um sie recht zu schätzen besitzest, verschaffen

wird,

wird, als dir alle übeln Zufälle dieses Lebens Mißvergnügen machen können.

VII. Aus diesem obersten Princip werden wir leicht die ganze Ordnung und alle Pflichten gegen uns selbst, d. i. die respektive Güte und Vollkommenheit des Wollens aller andrer Güter dieses Lebens erkennen, so fern wir sie nämlich als nothwendige, oder wenigst als dienliche Mittel die Erkenntniß und Liebe jenes unsers höchsten objektiven Guts in uns zu erhalten, und zu vermehren, in allen besondern Umständen vor andern finden werden. Dessen Anwendung auf alle Gattungen von Pflichten ist ohnehin sehr leicht.

VIII. Eben so leicht werden wir aus dem nämlichen obersten Princip die Pflichten einer der Liebe gegen uns selbst ganz gleichen, und in Betreff der gewünschten Güter eben so geordneten Liebe gegen alle unsere Mitmenschen herausziehen können: weil ja die Allgüte jenes Gottes, welcher uns über alles gefällt, auch über alle Menschen, als seine auf ganz gleiche Weise geliebten Kinder, sich ohne Unterschied gleichthätig erstreckt.

IX. Freylich wird dessen ungeachtet die bloß spekulative Kenntniß des Guten, ja auch des wahrhaft Guten, überhaupt und insonders, nicht bey diesem obersten Principe der Moralität, als seiner ersten Quelle, vorausgehen alle spekulative Kenntnisse vom Guten vor selbem nothwendig voraus.

anfangen, noch erst aus diesem erholet werden, sondern demselben vielmehr vorausgehen müssen. Denn wir müssen bloß aus dem einmal durch Abstraktion aus Erfahrung formirten allgemeinen metaphysischen Begriffe vom **Guten**, vom **wahren** Gut, und **wahrer Vollkommenheit** (91. lit. b), zu erst urtheilen, was in allem dem, das wir empfinden und erfahren, wirklich gut, und wahrhaft gut, und was besser als sein Gegentheil, und vollkommener sey. Wo wir dann alles jenes, was wir schon gut in den Geschöpfen zerstreut finden, in den Begriff Gottes als eines unendlich guten und vollkommenen Wesens zusammen sammeln, alles für bös befundene aber durch das ihm entgegen gesetzte Gute, wenigst unter dem allgemeinen Ausdruck von reinem Gute und bloßen Realitäten, von selbem ausschließen.

X. Ja selbst auch was ein guter Wille überhaupt und insbesondere sey, müssen wir schon vor jenem obersten Princip der Moralität, liebe Gott über alles ꝛc., theoretisch eben aus dem wissen, daß er bloß was gut, und wahrhaft gut ist, wolle. Denn ohne diesen könnten wir ja selbst nicht in den Begriff des unsrer Liebe würdigsten göttlichen Wesens den allerbesten Willen, als eine besondere Bestimmung seiner unendlichen Vollkommenheit, und selbstständigen Seligkeit setzen, durch welche er erst unsrer ganzen Liebe des reinsten Wohlgefallens würdig wird.

XI. Allein alle diese vorläufigen Kenntnisse, welche vor der Kenntniß jenes obersten praktischen Princips nothwendig vorhergehen müssen, sind bloß noch spekulative Kenntnisse, welche noch nichts von einem Gesetze oder praktischen Princip selbst enthalten, ob sie schon ein entfernter, doch bloß spekulativer Grund davon sind.

XII. Selbst muß so gar noch diese letzte comparative Kenntniß unter verschiedenen objektiven Gütern, sowohl absolut, als im Bezug auf uns, vor jenem obersten praktischen Princip als Theorie noch vorhergehen, durch welche wir unterscheiden 1) Gott ist das höchste objektive Gut für sich selbst, und vor allen unsrer ganzen Liebe des reinen Wohlgefallens würdig. 2) Und selbst diese herrschende Liebe des Wohlgefallens ist das größte mögliche formale Gut für uns selbst in diesem Leben, und die nächste Quelle einer allein wirklich für uns möglichen vollkommensten Seligkeit durch den gegenwärtigen Genuß Gottes als jenes objektiven höchsten Gutes. Denn ohne diesen letzten und nächsten Grund spekulativer Erkenntniß hat die Kenntniß der Wahrheit dieses obersten praktischen Princips, liebe Gott, (d. i. trag Wohlgefallen an ihm, und stecke dir den vollen Genuß dieses Wohlgefallens zum letzten Zwecke deiner Glückseligkeit aus) über alles, keinen Platz.

Und alle Kenntniß bloß erschaffenen und eingeschränkten Guts kleckte uns nicht ein Moralgesetz kennbar zu machen, das uns zu aller wirklich möglichen Moralität Anweisung gäbe.

Und dann folgt erst aus selbem jenes oberste Princip der Moralität als das erste praktische Princip.

XIII. Jzt also tritt erst die klare Kenntniß dessen ein, was zum Gegenstand des herrschenden primitiven Akts aller Liebe des Wohlgefallens, und unsrer herrschenden Begierde als lezter, wirklich möglicher Zweck, soll gewählt, durch dessen herrschende Kraft all unser übriges Wollen soll bestimmt werden, d. i. die Kenntniß des obersten praktischen Princips, Liebe Gott über alles; welches nun nicht mehr bloß spekulativ sagt, was gut ist, sondern daß jenes, was so gut zu seyn erkannt wird, gethan werden soll, weil es so gut ist: d. i. was zu thun sey, auf daß all unser Wollen insgesammt gut sey.

XIV. Selbst auch in der Wahl der Mittel zu diesem lezten Zweck alles unsers Wollens, geht die spekulative Kenntniß von der Tauglichkeit eines jeden Mittels, und der Uebereinstimmung des Wollens desselben mit dem, was das oberste Princip als Zweck gebietet, immer voraus. Sie macht aber kein praktisches kategorisches Aufboth für sich allein noch aus, sondern dieses fließt erst durchgehends aus dem obersten praktischen Princip auf so eine Art: liebe Gott

über alles, und deßwegen z. B. suche dein Leben, deine Gesundheit zu erhalten; liebe dich und alle Menschen ordentlich 2c. 2c., weil dieß zum Zweck der Liebe Gottes dient.

XV. Und nun ist in solcher Folge der praktischen Kenntniß nach der bloß spekulativen ganz kein Schein von einem im Zirkel herumgehenden Denken. Denn nirgend wird vor der spekulativen Kenntniß dessen, was gut ist, schon das praktische, sondern bloß jenes allein vor diesem vorausgeschickt. Und daß die spekulative Kenntniß dessen, was gut ist, nicht eins mit dem praktischen sey, leuchtet von sich selbst ein: weil jenes nur von der Natur des möglichen Guten urtheilt, dieses aber seine Wirklichkeit dem Willen empfiehlt.

ohne alle Gefahr eines Zirkels im Denken, wie Herr Kant sich bey Verworrenheit seiner Begriffe eingebildet hat.

XVI. Hr. Kant hat also nur durch ein selbst wieder verworrenes Denken, und Vermischung der spekulativen mit der praktischen Kenntniß, sich hier einen groben Zirkel im Denken eingebildet (85. n. 5. lit. b.), 2) anbey aber durch sein Niederreissen aller spekulativen Vernunftkenntniß sich selbst alle praktische Vernunftkenntniß unmöglich gemachet.

* Das übrige, was hier Hr. Kant noch zusammbauscht, fodert nun gewiß keine weitere Auflösung.

93.

Und nun eben dieses oberste Princip schließt durch seinen Widerstreit geradezu alle Autonomie des Willens aus.

6) Aber itzt darf ich auch noch ferner und ganz sicher schließen. Eben deßwegen, daß unser oberstes Princip, liebe Gott über alles ꝛc. nicht Autonomie, sondern Heteronomie des Willens zum ersten Grund der Sittlichkeit aufstellt, und doch offenbar ein ganz kategorisches Aufboth enthält, welches a priori schon in dem Verhältniß des Objekts zum Willen seinen Grund hat, so ist es ganz der eigentlichen Natur des Willens angemessen, welche nur durch das objektive Gute zum Wollen mittels der Kenntniß der Güte desselben praktisch kann gereizt werden, nicht aber sich selbst sein Wollen unabhängig von jenem vorschreiben kann. Daß ferner nicht nur hypothetische, sondern schlechthin kategorische Aufbothe des Willens durch diesen Weg entstehen, braucht es mehr nicht, als daß ein selbst lustreizendes Objekt für den primitiven Akt des Willens, d. i. für die Liebe des herrschenden Wohlgefallens, und zwar eines von hinreichender Stärke und Würde seines Reizes, vorhanden sey. Und dazu erkleckt das unendlich liebewürdige Objekt unsers obersten Princips überflüssig, also zwar, daß der seinem Reize und Aufboth entsprechende primitive Willensakt selbst vollkommen erklecklich ist, ferner alle übrige mit ihm übereinstimmende Akte des Willens in Betreff der Mittel zu jenem letzten Zweck ebenfalls kategorisch zu gebieten. Die Stärke dieses Reizes erstreckt sich auch offenbar allgemein mit gleicher kategorischer Gewalt über alle vernünftige Wesen, ohne von der besondern

Natur des einen oder andern abzuhangen. Und das nämliche oberste Princip erhält folglich Allgemeinheit und Nothwendigkeit schon kraft seines Begriffes, und nicht erst aus der hiezu ganz unschicklichen Erfahrung. Wir haben also alles in unserm, selbst von einem göttlichen Morallehrer gegebenen, obersten Princip der Moralität, liebe Gott über alles, was immer zu einem solchen Princip kann verlangt werden, und es dringt uns ganz und gar keine Noth ein so sich selbst widersprechendes Princip der Autonomie des Willens mit Hr. Kant zu erdichten, von dem er selbst zuletzt ganz verzweifelt, einen wie immer hinreichenden Erklärungsgrund ausfindig machen zu können.

94.

Dem ganzen Vorwurf vom Zirkel im Denken über das oberste Princip hatte ich in meiner Ethica universali christiana von §. 401. bis §. 409. schon vorgebeugt, ehe ich von §. 557. bis §. 576. die Frage von dem obersten Princip der Moralgesetze abhandelte. Ich handelte in der erstern Stelle die Frage ab: welche allgemeine und erste Richtschnur wir uns vorstecken müßten, um durch Vergleichung mit selber die ganze mögliche moralische Güte und Vollkommenheit unsrer freyen Willenshandlungen so vollständig zu erkennen, daß wir mittels solcher Erkenntniß selbe wirklich ausüben, und

Die Behandlung der Frage von der vollständig hinreichenden Richtschnur aller Moralität beweiset die ganze Ordnung zwischen spekulativer und praktischer Kenntniß.

mit:

mittels solcher Ausübung zugleich alle für uns wirklich mögliche Glückseligkeit er eichen können. Ich beantwortete diese Frage auf folgende Art.

Ich sagte 1): zu einiger Richtschnur könne uns schon die Natur eines vernünftigen Wesens dienen, doch nicht vollständig, noch zur ersten Richtschnur (Ethic. univ. christ. 403.). Der Beweis hievon war:

a) Weil diese Natur eines vernünftigen Wesens offenbar selbst metaphysisch gut wäre, und folglich wir nur unsere möglichen freyen Handlungen mit dem, was in dieser Natur unwechselbar schon gut ist, vergleichen dürften, um selbe, so fern sie mit der unwechselbaren Güte (Realität) derselben als ebenfalls reelle Bestimmungen derselben übereinstimmten, für physisch und moralisch gute, so fern sie aber als negative, und dem zufälligen reellen widersprechende Bestimmungen erkannt würden, für physisch und moralisch böse Handlungen zu beurtheilen. Wo ich dann die metaphysischen allgemeinsten Begriffe vom Guten schon voraus setzte, welche ich oben §. 12. erklärt habe.

b) Doch daß diese Richtschnur nicht vollständig erklecke, bewies ich dadurch, daß wir mittels selber allein gar nicht wissen würden, welches jene uns schlechthin mögliche, moralisch gute Handlungen wären, deren wir fähig, und welches

die

die mögliche höchste Glückseligkeit wäre, welche durch sie für uns erreichbar wäre: weil die Natur unsers Wesens an sich sehr eingeschränkt ist, und wir ihre blosse Fähigkeit und reelle Bestimmbarkeit, wie weit sie gehe, aus ihr selbst nicht erkennen können.

c) **Daß sie endlich auch nicht die erste Richtschnur, oder Gegenstand solcher Vergleichung wäre**, schloß ich aus dem, weil sie wirklich selbst nur eine von der unendlichen reinsten Vollkommenheit Gottes entsprossene und mitgetheilte Vollkommenheit enthält, und folglich in der Ordnung des Daseyns gewiß die erste nicht seyn kann: ob ich schon dadurch nicht widersprechen wollte, daß wir sie vor jener unendlichen Vollkommenheit Gottes wirklich bloß durch Erfahrung schon erkennen, und von ihrer Erkenntniß erst zur Kenntniß der letztern geführt werden.

Ich sagte denn 2): **Nur die schon erkannte unendliche Vollkommenheit Gottes wäre jene vollständige Richtschnur.** Denn obschon selbst der Begriff von Gott, so fern er wirklich bestimmte Vollkommenheit ausdrückt, nur aus unsern Erfahrungen und Kenntnißen von der wirklichen metaphysischen Vollkommenheit unsers vernünftigen Wesens und der äußern Körperwelt, und benanntlich so fern er Güte und Heiligkeit des Willens enthält, von der ebenfalls schon vorläufigen theils Erfahrung, theils Vernunfterkenntniß der möglichen

chen Vollkommenheit und Güte unserer Willenshandlungen hergenommen ist; so enthält selber doch noch viel mehrere zwar bloß unbestimmte, und bloß unter dem allgemeinsten Ausdruck von Realität und gutem vorgestellte, aber doch reine fernere unendliche Güte und Vollkommenheit; welche nachdem sie als reell und wirklich schon von uns erwiesen und demonstrativ erkannt worden ist, uns erst zur vollständigen Richtschnur und zum spekulativen Erkenntnißprincip wird, um die fernere Möglichkeit der ganzen reellen und objektiv wahren Vollkommenheit und moralischen Güte unsrer Willenshandlungen im Bezug auf jenes unser höchstes, von uns genießbares Gut, ja selbst der uns aus dieser künftig zufließenden Glückseligkeit zu erkennen. Aus welcher, für sich selbst noch bloß spekulativen Erkenntniß der Möglichkeit erst die praktischen Regeln alle in rechter Ordnung entspringen können, welche den Willen auffodern, zu erst die primitiven Affekte gegen diesen höchsten würdigsten Zweck mit herrschender Kraft, und dann unter deren Befehl alle andere Willenshandlungen gegen die Mittel zu einem solchen Zwecke, nach der, durchaus von diesem erst erkannten Zweck bestimmten Ordnung in sich wirklich zu machen. Wo denn nichts minder als ein im Zirkel herumirrendes Denken zwischen spekulativer und praktischer Erkenntniß in diesem ganzen Geschäft sich finden läßt.

95.

Welche Kenntniß eigentlich praktisch sey, welch nicht?

Um übrigens die äußerste Gränze spekulativer und praktischer Kenntniß, sie sey Kenntniß der Sinnlichkeit oder der Vernunft, genau zu erkennen, ist nöthig den allgemeinen Begriff vom Begehrungsvermögen sich deutlich sowohl als geläufig zu machen, den ich oben (22.) durch das erklärt habe, daß Begehren nichts anders sey, als sich bemühen die Vorstellung (das Anschauen) des Guten zu vergegenwärtigen, und die Vorstellung des Bösen zu entfernen. Alle Vorstellung deßhalben, so fern sie unmittelbar zur Bemühung reizt selbe zu vergegenwärtigen, oder zu entfernen, ist praktisch. Nur reizt aber auf eine von diesen zwoen Arten alle Vorstellung bloß, so fern sie Vorstellung etwas schlechthin Gutens, oder etwas schlechthin Bösens ist. Also ist alle Vorstellung des Sinns, so wie der Vernunft, blos in so fern praktisch, als sie Vorstellung des absolut Guten, oder des absolut Bösen ist. Und wie kenne ich itzt (reflexe), welche Kenntniß praktisch sey? Antwort: durch das, daß ich merke, sie stelle was absolut Gutes, oder was absolut Böses vor. Hieraus folgt aber nun klar:

96.

Alle praktische Kenntniß, jene der Sinnlichkeit sowohl

I. Nicht nur die Vernunftkenntniß, sondern auch jene der Sinnlichkeit ist in so fern immer praktisch, als sie Kenntniß, d. i. ein Anschauen der absoluten Güte, oder des

als jene der Vernunft, heizt kategorisch, und ohne dieser ist sie bloß spekulative Kenntniß.

absolut Bösen eines Objekts von was immer für einer Art ist.

II. Da es folglich um freye Handlungen zu thun ist, wo die Triebe der Sinnlichkeit mit den Bewegursachen der Vernunft streiten, da sind zwo mit einander streitende praktische Kenntnisse wirklich im Gemüthe vorhanden, zwischen welchen das Begehrungsvermögen die Wahl hat.

III. Durchaus nur jene Kenntnisse sind praktisch, und fodern das Begehrungsvermögen kategorisch auf, welche ein für sich selbst schlechthin lustreizendes, oder unlustbringendes Objekt vorstellen, das für sich selbst als Zweck, nicht bloß als Mittel begehrt oder verabscheut werden kann. 2) Alle Kenntnisse von bloß respektiver Güte oder Bösheit, z. B. der Mittel, oder Hindernisse, reizen nur hypothetisch, d. i. unter der Bedingung, wenn das Begehrungsvermögen dem Reize ihrer Zwecke sich schon ergeben haben wird. Sie sind folglich für sich allein nicht schlechthin praktisch, sondern noch schlechthin spekulativ.

97.

Regeln von der verschiedenen Stärke des kate-

IV. Die kategorischen Reize der Vorstellung des nämlichen absolut lustreizenden Guts wechseln ihrer kategorischen Kraft

nach

nach gemäß der Klarheit, Deutlich- und Vollständigkeit der Vorstellung von selbem.

gorischen Reizes der praktischen Kenntnisse.

V. Nun ist immer die phantastisch reproducirte Vorstellung eines auch wirklich schon einmal gegenwärtig selbst erfahrenen Guts schwächer und minder klar, als die wirkliche Erfahrungskenntniß desselben in seiner Gegenwart zu seyn pflegt, und folglich ist auch der kategorische Reiz des nämlichen wirklich als gegenwärtig genossenen (gefühlten) Guts größer, als des abwesenden, und des pur mittels der Einbildung vorgestellten.

VI. Noch minder ist also der obschon kategorische Reiz eines niemals selbst durch Erfahrung gegenwärtig erkannten Guts, dessen Vorstellung nur durch Zusammensetzung mehrerer anderer bloß phantastischer Vorstellungen von Guten verfaßt, obschon durch Vernunft als möglich, und zukünftig gewiß anerkannt ist.

98.

Warum die vernünftige praktische Kenntniß minder reize als die sinnliche?

VII. Und nun so eine Art von Vorstellung ist jene, die wir von der Glückseligkeit unsers künftigen Lebens, ja selbst von der Annehmlichkeit der ewigen Anschauung Gottes, itzt in diesem Leben haben. Da hingegen die Vorstellungen der Sinnlichkeit auf lauter gegenwärtige, aus Erfahrung wohl bekannte, und augenblicklich neuer Erfahrung offen ste-

hende Güter gehen. Es ist also ganz leicht zu fassen, daß in dem Widerstreit der kategorischen Reize der sinnlichen praktischen Vorstellungen mit dem kategorischen Reize der praktischen Vorstellungen der Vernunft, unerachtet der unermessenen Größe des Gutes, welches die lextern uns als Zweck vorstellen, doch die Reize der Sinnlichkeit durch die viel lebhafteren Eindrücke ihrer gegenwärtigen Gegenstände die freye Wahl unsers Begehrungsvermögens so oft auf sich ziehen; 2) und daß dann die alsdenn noch übrig bleibenden Vernunftreize, wenn wir von Gott und aller künftigen Seligkeit, als einer Folge der Tugend sowohl, als von übeln Folgen des Lasters in einem künftigen Leben, ganz abstrahiren, alle Proportion des Gleichgewichts gegen die Reize der Sinnlichkeit verlieren.

99.

Unmöglichkeit aller wahren Moralgesetze ohne gewisse Kenntniß von Gott und einem künftigen Leben.

VIII. Es lassen sich also keine wahre Moralgesetze, keine moralische Nöthigung mit sich führende Pflichten denken, außer bloß durch die mit der Vorstellung der physischen objektiven (aber immer nur respektiven §. 89. lit. a.) Güte der freyen, ihrer Natur nach auf allgemeine Glückseligkeit dieses Lebens abzielenden Handlungen verbundene Vorstellungen eines, solche Handlungen uns unter dem sichern Versprechen

der

der Seligkeit eines künftigen Lebens, und Androhung der Unseligkeit desselben, kategorisch genug befehlenden Gottes. Denn nur solche Arten von Moralgesetzen enthalten kategorische, hinreichende Reize eines, gegen die sinnlichen Reize aller gegenwärtigen Güter und Uebel dieses Lebens noch auch in seiner Entfernung und durch die Vorstellung bloß seiner Gewißheit Gewicht genug habenden Lust und Unlust unmittelbar und schlechthin als letzter Zweck reizenden Guts und Uebels.

100.

IX. Folgt der freye Wille in der Wahl seiner primitiven Affekte dem absoluten Reize dieses letzten Zweckes, durch, alles andere Wohlgefallen und Abscheu überwiegende Liebe des Wohlgefallens an der Liebenswürdigkeit Gottes, als des Gegenstandes jener künftighin zu erwartenden Seligkeit, an der Heiligkeit und vollkommenen Rechtmäßigkeit seiner Befehle oder Gesetze, und endlich auch an der Größe des Lustes, der so eine Seligkeit wesentlich ausmachen wird; oder, da er im Anfange seines Vorschritts gegen die Tugend noch zu wenig aufgeklärte Vorstellung über diese Gegenstände und letzten Zwecke hat, wenigst durch überwiegendes Abscheuen vor dem Reiz des Unlusts eines ewig unseligen künftigen Lebens: so giebt freylich diese überwiegende, einmal

Die freye Vorliebe für den Zweck ist kein Moral- sonder Naturgesetz für das Wollen der Mittel.

voll-

vollkommen herrschend gewordene Vorliebe des Wohlgefallens, oder das Uebergewicht des Abscheues, an den von der Vernunft vorgestellten Zwecken vor den sinnlichen fernerhin als primitiver Willensakt allen übrigen davon abgeleiteten Affekten den Ton und das Gesetz, dem gemäß sie ohne neue unmittelbare Freyheit sicher erfolgen.

2) Allein diese einmal beschlossene, und unmittelbar frey genommene primitive Wahl (Maxime) ist für die folgenden, von ihr abgeleiteten Willensbemühungen kein Moralgesetz mehr, sondern Naturgesetz; als durch welches die daraus folgenden Willensbemühungen, die ohnehin nur auf den Gebrauch der Mittel sich beziehen, mit wahrer unmittelbarer Naturnothwendigkeit so lang bestimmt werden, als jene primitive und allein unmittelbar freye Wahl des letzten Zwecks mit hinreichender herrschender Kraft in ihrer Wirklichkeit ohne neue freye Abänderung verharret.

101.

Der freye, sich selbst Moralgesetze gebende Wille bleibt dann immer eine widersprechende Idee.

X. Der freye Wille giebt sich also auf keine Art selbst das Moralgesetz, als welches eigentlich in jenen, seine primitive Vorliebe des Wohlgefallens für die würdigsten Zwecke mit hinreichendem kategorischen Gewichte auffodernden Beweggründen besteht; welche alle vollkommen unabhän-

hängig von dem Willen des vernünftigen Wesens schon als objektiv und mit Gewißheit seiner darauf aufmerksamen Vernunft sich vorstellen. 2) Wohl aber legt die einmal über die letzten Zwecke festgesetzte Wahl des freyen Willens allem folgenden Wollen über die Wahl der Mittel ohne neue fernere Freyheit ein Naturgesetz auf; es mag nun die erste allein freye Wahl der Zwecke mit ihrer herrschenden Vorliebe auf die von der Vernunft und dem Moralgesetze, oder auf die von der Sinnlichkeit empfohlene Zwecke fallen.

102.

XI. Und so ist es dann offenbar, daß das oberste Princip aller Moralgesetze nur jenes allein seyn kann, welches den letzten Zweck aller rechtmässig herrschenden primitiven Vorliebe, und eben diese über alle andere Willensaffekte herrschende Vorliebe selbst, durch seinen kategorischen hinreichenden Befehl bestimmt.

Das oberste praktische Princip kann nur jenes seyn, das den letzten Zweck aller freyen Handlung zur herrschenden Vorliebe empfiehlt.

XII. Und nun alles dieses leistet das von Jesus Christus uns ausdrücklich als oberstes Princip gegebene Moralgesetz: Liebe Gott aus ganzem deinem Herzen. Welches wir denn nun, alles Kantischen Widerspruchs unerachtet, durch Philosophie ganz unwidersprechlich zu demonstriren im Stande waren. So wie ich seine fruchtvolle Anwendbar-

keit

keit auch schon wirklich dadurch erwiesen habe, daß ich aus diesem einzigen obersten Princip in meiner Ethica communi alle allgemeinen Moral-gesetze über die Pflichten unsers Verhaltens gegen Gott, gegen uns selbst, und gegen alle unsere Mitmenschen hergeleitet, und, wie ich hoffe, zur vollständigen Ueberweisung und Vergnügen meiner Leser erkläret habe.

Hr. Kant widerspricht in seiner Moral (bey dem eigenen Geständniß ihrer Unerklärbarkeit) das Hauptfundament seiner Kritik.

* Da wir eben dadurch schon jenes stolze oberste Princip eines sich selbst allgemeine Moralgesetze gebenden Willens (Autonomie) so deutlich widerlegt, und seines Widerspruchs überzeugt haben: so könnten wir uns der fernern Mühe, auch den dritten Abschnitt dieser Grundlegung zur Metaphysik der Sitten ebenfalls noch genau zu widerlegen, um so mehr entheben, als Hr. Kant in diesem Abschnitte wie in seinem **Uebergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft, erstens** selbst schlechthin gesteht, daß er nicht im Stande sey, nach den bisherigen von ihm festgesetzten Begriffen von Moralgesetzen irgend einen kategorischen Imperativ in selben ausfindig zu machen, ohne welchem er doch eben auch selbst bekennt, daß kein wahres Moralgesetz wirklich bestehen kann; **zweytens** aber auch noch darüber selbst festsetzt, ein jedes vernünftiges Wesen müsse sich als eine Intelligenz, d. i. als ein, neben der Sinnenwelt und dem ganzen Felde der Erfahrung

rung, noch in eine Verstandwelt lauter über das ganze Feld der Erfahrung mit seiner praktischen reinen Vernunft auf Zwecke hinaus sehender Vernunftwesen versetzt betrachten, um sich als allgemeine Moralgesetze gebend, und diesen zugleich selbst auch unterworfen zu betrachten. Man sehe hierüber seine eigene deutliche Erklärung von S. 105, bis S. 107.

Das heiß ich aber eben so viel, als ein reines Geständniß, daß, wenn Hr. Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft recht hätte, da er sagt, die Vernunft sey immer nur dialektisch, da sie sich über das Feld der Erfahrung hinauswagt, um das Daseyn blosser Vernunftswesen, oder Dinge an sich zu beweisen, eben darum auch Moral und Moralgesetze nichts als betrüglicher Schein einer eitel sich überfliegenden Vernunft wären. Und nun gute Nacht dem frommen Glauben an Gott. Hier muß es schwachen Köpfen, welche durch den grossen Name des tiefsinnigsten aus allen Denkern, des alles zermalmenden Hr. Kant, schon zu viel sich haben blenden lassen, fürwahr schwindlicht werden, und ich kann es mir ganz klar vorstellen, wie jenem Jüngling zu Gemüthe war, von dessen aus dem Studieren des Kantischen Systems entstandener Tollsinnigkeit uns Hr. Meiner die Nachricht gegeben hat. Doch laßt uns zur Warnung so vieler Anbether des Kantischen Tiefsinns noch fer-

ner

ner auch von diesem letzten Abschnitte seiner durchaus wahrhaft seichten Grundlegung zur Moral recht handgreiflich zeigen, daß Hr. Kant bey weitem jene Tiefsinnigkeit im Denken über Moral nicht erreicht habe, welche zu so einer grossen Unternehmung, alles schon darüber gedachte rein umzustossen, und einen durchaus neuen Grund zu legen, nöthig wäre; und daß vielmehr nur die Verwirrung seiner Gedanken über die ersten Begriffe von Psychologie und Moral, nebst dem Schein ganz neuer Entdeckung von der Unrichtigkeit der alten, obschon von allem gesunden Menschenverstande gutgeheissenen Denkart, vielen schwachen Augen zum blendenden Nebel geworden sind.

Dritter Abschnitt.

103.

Hr. Kant unternimmt seine Autonomie durch den Begriff der Freyheit zu erklären.

Herr Kant stellt hier den **Begriff der Freyheit als den Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens** auf. Offenbar hat ihn seine dunkle und verworrene Vorstellung von dem, was ich von der herrschenden Macht der primitiven Willensaffekte §. 101. n. 2. deutlich erklärt habe, irre geführt, und zu so einer sich selbst widersprechenden Idee gebracht. Laßt es uns hören, wie er diese Idee

durch den Begriff der Freyheit als richtig und eben so wenig als diese verwerflich vorzustellen sich bemüht.

104.

Seine nicht richtigen Begriffe von Freyheit und Nothwendigkeit werden berichtiget.

Er sagt 1) **Freyheit** wäre die jenige Eigenschaft der Kaussalität lebender vernünftiger Wesen, da sie unabhängig von fremden sie **bestimmenden** Ursachen wirkend seyn kann; so wie **Naturnothwendigkeit** die Eigenschaft der Kaussalität aller vernunftlosen Wesen ist, durch den Einfluß fremder Ursachen zur Thätigkeit bestimmt zu werden. Ueber beyde diese Erklärungen **merke ich** nur **an:**

a) daß zur ersten der Zusatz hinzukommen müsse, daß sie wirken kann, ohne **vollständig** dazu von fremden Ursachen **bestimmt** zu werden. Denn **der freye Willen hat drey wesentliche Erfordernisse**, nämlich 1) hinlängliche Beweggründe, und Gegengründe zur nämlichen Handlung, 2) Abwesenheit aller **vollständigen** Bestimmung a priori zur Handlung, oder derselben Unterlassung, 3) und gleichzeitiges Vermögen sich selbst zur Handlung und Unterlassung derselben vollends zu bestimmen.

b) **Naturnothwendigkeit** ist keine den vernunftlosen Wesen auschließig zuständige Eigenschaft. Denn auch der vernünftige Willen handelt nothwendig aus Naturgesetze, und ohne alle Freyheit, so oft sich ihm nur Beweggründe etwas zu thun ohne allen Gegengrund vorstellen. So entsteht in uns

das Verlangen überhaupt glückselig zu seyn aus Naturgesetze und Naturnothwendigkeit, eben sowohl als die voreiligen Anmuthungen der Sinnlichkeit, welche sich nothwendig regen, ehe die Vernunft ihnen Gegengründe entgegen setzt.

105.

Sein Beweis, daß Freyheit und Autonomie des Willens eins sey, wird der Sophisterey klar überwiesen.

Itzt behauptet Hr. Kant durch folgendes Raisonnement, daß die Freyheit sonst nichts seyn könne, als die Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens sich selbst ein Gesetz zu geben. Da „ der Begriff (sagt er) einer Kausalität den von Gesetzen bey sich führt, nach welchen durch Etwas, was wir Ursache nennen, Etwas anders, nämlich die Folge, gesetzt werden muß: so ist die Freyheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art seyn; denn sonst wäre ein freyer Wille ein Unding. Die Naturnothwendigkeit war eine Heteronomie der wirkenden fremden Ursachen, welche die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmen: was kann denn wohl die Freyheit des Willens sonst seyn, als Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu geben.

Antwort. Welche Sophisterey! Gesetz überhaupt ist immer ein nöthigender Trieb (wenigst bey lebendigen wirkenden Principien durch Vorstel-

lung

lung des Guten und Bösen §. 22.) zum wirken, und nach Hr. Kant selbst bey vernünftigen Wesen (S. 15. *) das objektive Princip. Nun giebt es nur zweyerley allgemeine Nöthigungen, nämlich eine vollständig a priori zum Wirken bestimmende, und eine nicht vollständig a priori bestimmende Nöthigung zum Wirken, und folglich auch nur zweyerley Gesetze, nämlich Naturgesetze, und Freyheit lassende Gesetze. Diese letzte sind die eigentlichen Gesetze, nach welchen ein freyer Wille als frey, Kaussalität ausüben kann; und sie entstehen bloß aus dem Zusammenlaufe zweyer wider einander streitender Naturgesetze, oder Triebe zum Wirken und Nichtwirken (Beweggründe, und Gegengründe) deren jedes, wenn es allein wäre, Naturnothwendigkeit des Wirkens, oder Nichtwirkens, vollständig bestimmen würde. Deßwegen denn Freyheit nichts anders ist, als gleichzeitiges Vermögen, ohne vorhergängige vollständige Bestimmung selbst erst vollständig die Wirkung, nach dem Gesetz der Vernunft, oder nach dem Gesetz der Sinnlichkeit zu bestimmen, d. i. selbst zu bestimmen, nach welchen aus beyden sich widersprechenden Gesetzen man handeln wolle. Beliebt es nun dem Hr. Kant, diese dem Willen freygelassene Bestimmung des Gesetzes, nach welcher er handeln wolle, schon für sich allein eine Selbstgesetzgebung des Willens zu nennen, und alle Moralgesetze auf diese Gesetzgebung zurück zu führen, so wird er erstens die Folge verschlingen müssen, daß es bloß auf den sich selbst das Ge-

setz gebenden Willen ankomme, ob das Laster, oder die Tugend von aller Gattung, durch das vom Willen gegebene Moralgesetz gebothen werde; weil der freye Wille eben so selbst sich frey entschließt dem Gesetze der lasterhaften Sinnlichkeit zu folgen: **Zweytens** wird doch der allgemeine Wortgebrauch dieser Benennung mit allem Grunde widersprechen; weil doch der Wille das Gesetz, nach dem er wirklich handelte, als ein objektives Princip (S. 15. *), sich nicht selbst gäbe, sondern nur subjektiv ihm, vor dem Gegengesetze, gemäß zu handeln erwählte.

Will aber Hr. **Kant** den ersten sehr verdrießlichen Vorwurf aus diesen zweyen dadurch vermeiden, daß nicht jede Wahl des Gesetzes von Seite des Willens Moralgesetzgebung nach seinem Sinne sey, sondern nur jene, da der Wille frey bestimmt nach dem Vernunftgesetze zu handeln, das er allein als allgemeine Maxime für alle vernünftige Wesen **gutheissen** kann: so antworte ich ihm 1): es müsse also vor der Wahl des Willens nothwendig ein, von dem Willen selbst unabhängiges, objektives Princip (Gesetz) vorhergehen, welches ihn verbinde, vielmehr das Vernunftgesetz, als ein Moralgesetz, sich selbst zum wirklichen seine Wahl bestimmenden Gesetze zu machen; und so giebt sich der Wille schon immer selbst das Gesetz. 2) Ein Gesetz als allgemein gut für alle Menschen erkennen ist keine Handlung des Willens, sondern der Vernunft. Also gäbe doch die Vernunft dem

Wil-

Willen, nicht der Wille sich selbst, das Moralgesetz. Und so bleibt also der sich selbst das Gesetz gebende Wille immer eine sich selbst widersprechende Idee. Allein dergleichen Widersprüche werden wir bald mehr hören. Unterdessen hat es Hr. Kant itzt nur zu erweisen, daß so eine Kaussalität des Willens, mit welcher er im Falle des Zusammenstosses zweyer widersprechender Naturgesetze, und folglich bey der daraus folgenden Unbestimmung seiner Thätigkeit, selbst bestimmt, welchem aus beyden er folgen und gemäß wirken wolle, ein Unding sey: item, was denn unsrer Erfahrung, die wir von solchen Kollisionen dergleichen Naturgesetze der Vernunft und Sinnlichkeit so vielfältig haben, noch abgehe, um uns zu versichern, daß wir zu gleicher Zeit ein Vermögen haben sowohl dem einten, als dem andern aus selben gemäß zu handeln, ohne durch eines derselben so vollständig zu der ihm gemäßen Handlung voraus schon bestimmt zu seyn, daß das Vermögen dem entgegengesetzten Gesetze gemäß zu handeln aufhöre. Und nun dieses gleichzeitige Vermögen bey dem Kontrast zweyer Naturgesetze sich selbst zur Befolgung eines oder des andern im Handeln zu bestimmen, ist das ganze wahre Wesen der Freyheit.

106.

Und nun folgt gleich ein neuer Widerspruch der Sätze des Hr. Kant. Er sagt (S. 98.) 1): „Ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Ge-

Neues sich selbst Widersprechen auf der

nämlichen Seite des Hr. Kant.

Gesetzen ist einerley.„ 2) „Wenn Freyheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit sammt ihrem Princip daraus durch blosse Zergliederung (Analysis) ihres Begriffs,„ 3) „Indessen ist es doch immer ein synthetischer Satz: ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann: denn durch Zergliederung des Begriffs von einem schlechthin guten Willen, kann jene Eigenschaft der Maxime nicht gefunden werden.„ 4) Und nun eben dieser synthetische „Satz bezeichnet das Princip.„ Man bemerke nun, daß im zweyten Satze wörtlich gesagt werde, **Sittlichkeit sammt ihrem Princip** (d. i. eben der dritte Satz von dem, **was ein guter Wille sey**) folge aus der Voraussetzung der Freyheit des Willens bloß durch Zergliederung des Begriffes der Freyheit; sey also in diesem Begriffe schon enthalten, eben darum, weil, wie es eben auf S. 98. gleich vorher heißt, „die Freyheit sonst nichts seyn kann als Autonomie.„ Offenbar soll man also aus diesen ersten zweenen Sätzen des Hr. **Kant** schließen: ein freyer Wille sey nur jener, der sich selbst eine Maxime zum Gesetz giebt, die sich selbst als allgemeines Gesetz zum Gegenstand haben kann. Und dieß wäre freylich, wie ich schon im nächst vorhergehenden §. 105. gesagt habe, eine gar zu verdrießliche Folgerung für das System des Hr. Kant.

Allein

Allein nun hebt Hr. Kant seine ersten zween Sätze geradezu durch den dritten und vierten überflüssig wieder auf, da er schlechtweg läugnet, daß selbst im Begriffe eines schlechthin guten Willens das Princip der Sittlichkeit so enthalten sey, daß man es aus selbem bloß durch Zergliederung des Begriffes folgern könne. Sage man mir, ob dieß kein Widerspruch ist: 1) freyer Wille und ein sich selbst gesetzgebender Wille (Antonomie und Freyheit) ist einerley. 2) Der Wille giebt sich selbst nur Gesetz, da er nach einer Maxime handelt, die sich selbst als allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. 3) In dem freyen Willen (wenn er auch schlechthin ein guter freyer Wille ist) ist aber doch ein sich selbst gesetzgebender Wille nicht analytisch enthalten; d. i. ein freyer Wille ist aber doch nicht eines mit einem sich selbst gesetzgebenden Willen.

Und nun das alles steht bey Hr. Kant auf einer Seite 98. Sonst hieß es: das Prädikat, welches im Begriffe der ganzen Gattung (genus) analykisch enthalten ist, findet sich auch nothwendig analytisch im Begriffe einer jeden unter solcher Gattung stehenden Art (species). Allein Hr. Kant hätte sich halt nicht schon bey dem Begriffe der Gattung eines freyen Willens so übereilen sollen, daß er ihr einen Begriff unterlegte, der widersprechend, oder offenbar falsch ist. Widersprechend ist es, daß der freye Wille sich selbst ein Gesetz gebe, das doch a priori als objektives Princip dem

freyen Wille vorhergehen muß. Falsch ist es, daß aller freyer Wille (z. B. der böse freye Wille) nach einer Maxime handle, die er mit Vernunft wünschen kann, daß sie allen vernünftigen Wesen zum Gesetz werde.

*) Unterdessen erklärt Hr. Kant den obigen von sich gegebenen Begriff von der Freyheit nur als einen negativen Begriff, der unfruchtbar sey, aus welchem aber ein positiver Begriff eben derselben fließe, der desto reichhaltiger und fruchtbarer sey (S. 97.), und jenes Dritte verschaffe, mittelst welches der obige synthetische Satz (n. 3.) möglich werde, und mittels welcher allein beyde Erkenntnisse des Subjekts und Prädikats als miteinander verbunden erkannt werden mögen. Um aber diesen positiven Begriff von der Freyheit, als den Grund jenes synthetischen Satzes, zu entwickeln, setzt Hr. Kant folgenden Satz voraus (S. 99.).

107.

Hr. Kant stellt sich fälschlich die Freyheit als eine wesentliche Eigenschaft aller vernünftigen Wesen vor.

Hr. Kant stellt also den fernern Satz auf: „Freyheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftiger Wesen vorausgesetzt werden.“ Offenbar will Hr. Kant hiedurch die Freyheit als eine wesentliche Bestimmung (Eigenschaft, attributum) des Willens vernünftiger Wesen erklären. Deßwegen sagt er (S. 100.): „es ist nicht genug, sie (die Freyheit) aus gewissen vermeintlichen

chen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzuthun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist, und lediglich a priori dargethan werden kann) sondern man muß sie als zur Thätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt (gehörig) beweisen.„

Und nun aber um Vergebung, mein werthester Hr. Kant! das ist ganz gewiß falsch. Denn ich überzeuge sie selbst ganz leicht vollkommen, daß sie hundertmal vernünftig etwas wollen, und schon gewollt haben, ohne dabey frey zu handeln. Denn frey handelt man da nie, wo man nur vernünftige Bewegursachen etwas zu wollen, ohne einigen vorhandenen Gegengrund auch von Seite der Sinnlichkeit hat. Wäre dieses, so müßte man das Gegentheil ohne allen Beweggrund wollen kötnen; welches aus dem Wesen des Begehrungsvermögens unmöglich ist; das nur was begehren kann, weil es ihm als gut, und verabscheuen kann, weil es ihm als bös vorgestellt wird. Wenn nun etwas bloß als gut, und auf keine Weise als bös vorgestellt wird, so ist es nicht möglich selbes positiv nicht zu wollen, d. i. zu verabscheuen. Und eben so, wenn etwas nur als bös, von der Vernunft sowohl als Sinnlichkeit vorgestellt wird, so ist es nicht möglich selbes zu wollen. Z. B. wir wollen nicht ins Feuer springen, und können es gemeiniglich nicht wollen. Wir thun jenes, das uns selbst sehr angenehm und leicht ist, und dessen Unterlassung uns nur sehr

überläſtig fällt, und durch gar keinen Beweggrund empfohlen wird, immer ohne Freyheit. Selbſt unſer allgemeines Schmachten nach Glückſeligkeit und allem reinen Gut überhaupt, ſowohl als unſer Abſcheu überhaupt von allem Böſen, als ſolchem, iſt ſo wenig frey, als wenig unſere Anmuthungen frey ſind, welche bloß aus den ſinnlichen Apprehenſionen des Guten und Böſen ſo voreilig entſtehen, ehe noch die Vernunft mit Ueberlegung und Beurtheilung der Wahrheit dieſes Guten oder Böſen ihnen widerſprechen, und Gegengründe entgegen ſetzen kann. Man leſe, was ich hievon gegen den Hr. David Hume ſchon a. 1770, in meiner Pſychologie ſo deutlich erwieſen habe von §. 317. §. bis 321. Hr. Kant hat ſich alſo hier wieder ſelbſt böſe Arbeit gemacht, einer ſo ſichern Falſchheit den Schein von Wahrheit zu geben.

108.

Der Beweis des Hr. Kant von dieſem Satz.

Aber Hr. Kant liefert uns eine mehr, als bey ihm gewöhnlich iſt, genaue Demonſtration (S. 100.) von dieſem Satze. Sie lautet alſo: „Ein jedes Weſen, das nicht anderſt als unter der Idee der Freyheit handeln kann, iſt eben darum, in praktiſcher Rückſicht, wirklich frey. — — Nun müſſen wir jedem vernünftigen Weſen, das einen Willen hat, nothwendig auch die Idee der Freyheit leihen, unter der es allein handle. Denn in einem ſolchen Weſen denken wir uns eine Vernunft, die praktiſch iſt: d. i. Kauſſalität in Anſehung ihrer Objekte hat. Nun kann ſich unmöglich

möglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwerts her eine Lenkung empfienge. Denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe, die Bestimmung der Urtheilskraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberinn ihrer Principien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft, oder als Wille eines vernünftigen Wesens, von ihr selbst als frey angesehen werden, d. i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freyheit ein eigener Wille seyn, und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beygelegt werden.„

109.

Dessen Widerlegung, und eine wichtige Folge davon.

Wiederum ein heller Beweis von der Verworrenheit der psychologischen Begriffe von Urtheilen des Verstandes, und vom Wollen des Willens, im Kopfe des Hr. Kant, von der Nothwendigkeit der blossen Verstandeshandlung, und von der Freyheit des Willens im Gebrauche der Aufmerksamkeit des Verstandes. Lasset uns den Beweis erläutern, den er eben itzt von seinem offenbar falschen Satze gegeben hat. Wir lassen den ersten Vordersatz mit seinem ganzen, schon sehr zweydeutigen Sinne vorbey, und überlegen die Probe des Untersatzes. Er sagt: „wir denken uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. i. Kaussalität in Ansehung ihrer Objekte hat.„ Wie zweydeutig und verworren ist

das

das wiederum gedacht! Das vernünftige Wesen übt seine Kaussalität nicht über die Objekte aus, sondern über sich selbst, weil ihre Wirkung nicht eine äußerliche (transiens), sondern eine bloß innerliche (immanens actio) ist.

Diese Wirkung besteht entweder in der Richtung des Anblickes der Seele auf ein gegenwärtiges Objekt der äußern, oder innern Sinnlichkeit, oder in der Erweckung bloß phantastischer Vorstellungen und Richtung des Anblickes auf selbe, und in dem Urtheile darüber. So fern die hieraus entspringenden Urtheile bloß spekulativ sind, d. i. bloß Wahrheit von was immer für einer Art wahrnehmen, so hat der Wille dabey noch gar nichts zu thun. So bald sie aber ein selbst schlechthin lustreizendes Objekt wahrnehmen, so werden sie schlechthin praktisch (96.), d. i. ein unmittelbarer Grund des Bemühens des Begehrungsvermögens selbe entweder als Anblicke gegenwärtiger Lustobjekte fortzusetzen, oder, wo fern sie noch abwesende vorstellen, diese selbst zu vergegenwärtigen. Bey den ersten bloß spekulativen Urtheilen sowohl als bey der zweyten Gattung der praktischen übt die Vernunft Kaussalität aus in Beurtheilung ihrer Objekte, und ist doch bey jener ersten Gattung noch gar nicht praktisch. Sie ist auch bey dieser ersten Kaussalität nichts minder als frey. Denn der Gegenstand, d. i. die Ideen der Sinne, oder die wie immer erregten phantastischen Vorstellungen, als objektive Gründe der Möglich-

keit des Urtheils, bestimmen a priori die ganze Form und den Innhalt des Urtheils, von dem die Vernunft nur das wirksame, aber zur Form der Wirkung schon vollständig a priori bestimmte Princip ist. Ja was noch mehr ist: selbst auch die ersten praktischen Urtheile, welche das Lustreizende gewisser Gegenstände praktisch, d. i. mit wirklicher kategorischer Auffoderung oder kategorischem Reize des Begehrungsvermögens vorstellen, ob sie schon eine wirkliche praktische Kausalität der Vernunft auf den Willen in Ansehung ihrer Objekte enthalten, sind doch in ihrem ersten Entstehen nicht frey, ja gar keine Handlungen des Begehrungsvermögens, sondern nur Reize und Aufbothe derselben; und erst das Bemühen selbe fortzusetzen, oder ihre bloß noch als möglich vorgestellten Gegenstände zu vergegenwärtigen, ist eigentlich ein Werk desselben. Und doch ist auch dieses nicht allezeit frey, sondern nur alsdann, wann zwey solche sich widersprechende praktische Urtheile und Reize zu entgegengesetzten Wirkungen des Willens zu gleicher Zeit auffodern, ist das frey gewählte Bemühen, vielmehr dem einten als dem andern gemäß zu wirken, ein freyes Werk der Kausalität, nicht mehr der Vernunft, sondern des Willens.

Und nun sagt Hr. Kant: „Man kann sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtseyn in Ansehung ihrer Urtheile anderwerts her eine Lenkung empfienge.„ Ist denn hier von Kausalität der Vernunft, und nicht viel-

mehr

mehr von jener des Willens die Rede? Und ist denn die Vernunft in ihrem Urtheile frey, und wird sie nicht durch die objektive Wahrheit zu der mit derselben übereinstimmenden Vorstellung und Kenntniß derselben a priori vollständig bestimmet? Allein Hr. Kant hatte halt schon vorhin öfters die praktische Vernunft und den Willen für ganz einerley Dinge erklärt, und hierinn sich schon sehr betrogen. Und so bleibt denn 1) auch der hier von ihm behauptete Satz, Freyheit sey als eine wesentliche Eigenschaft aller vernünftiger Wesen vorauszusetzen, seiner Falschheit gänzlich überwiesen: 2) Und wenn nun die Freyheit *a priori* und aus dem Begriffe eines vernünftigen Wesens durchaus nicht kann bewiesen werden, so wird sie wohl allein *a posteriori* zu erweisen seyn, oder man muß den Begriff von Weisheit nur als durch Erdichtung der Phantasie zusammgesetzt angeben, und dann die Art und Veranlassung dieser Erdichtung und Zusammensetzung anzugeben wissen: das uns aber Hr. Kant zu erklären immer schuldig bleiben wird.

110.

Hr. Kant gesteht selbst die Unbegreiflichkeit eines wahren Moralgesetzes nach seinen

Und itzt, nach so vielem, zwar Tiefsinnigkeit affektirenden, aber sie nirgend erreichenden Nachdenken, bemerkt es endlich der redliche Hr. Kant selbst, daß er mit allen Erklärungen seiner Begriffe über Moralität, Gesetze, Princip der Moralität nicht zeigen könne, wie in selben ein kategorisches

risches Aufboth (Imperativ) enthalten sey, das ein Sollen, eine Nöthigung des Willens schlechthin ausmache. Er wirft denn auf der S. 101. noch die Frage von dem Interesse auf, welches den Ideen der Sittlichkeit anhängt, d. i. warum wir, und zwar alle vernünftige Wesen, so viele Achtung für die Idee der Sittlichkeit unserer Handlungen, mehr als auf alle andere Triebe haben sollen? Warum soll die Allgemeinheit unserer Maxime so viel Werth haben, daß es überall kein höhers Interesse geben kann, und „wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Werth zu fühlen glaubt, gegen den der, eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes, für nichts zu halten sey, S. 103.) mithin, woher das moralische Gesetz verbinde?„ (S. 104.) Gesteht aber gleich, daß diese Frage aus allen seinen bisher, zur Grundlage der Metaphysik der Sitten aufgestellten Principien und Begriffen nicht aufzulösen sey. „Eine Auskunft (NB. nur eine!) bleibt uns übrig, sagt er selbst S. 105., nämlich daß wir uns, als durch Freyheit a priori wirkende Ursachen, auf einen andern Standpunkt gesetzt denken, als auf den wir uns nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor unsern Augen sehen, vorstellen.„ Das ist (S. 106.):

Grundsätzen, außer

III.

a) „Man muß eine Sinnenwelt von der Verstandeswelt unterscheiden; davon die erstere, nach Verschiedenheit in mancherley Welt-

man nehme (gegen seine ganze Kritik) nebst

be-

der Sinnenwelt noch eine Verstandeswelt an,

beschauern, auch sehr verschieden seyn kann, indessen die zweyte, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt (S. 106.). — — Man muß sich in Absicht auf die blosse Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in ihm reine Thätigkeit seyn mag (dessen was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar, zum Bewußtseyn gelangt), sich zur intellektuellen Welt zählen.„ (S. 107.).

und sehe sich in zwey Standespunkte, einen der Heteronomie, den andern der Autonomie, versetzt an,

b) „Ein vernünftiges Wesen (S. 108.) hat mithin zwey Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten, und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie); zweytens, als zur intellektuellen Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft (a priori) gegründet sind. Und da die Kausalität des Willens eines vernünftigen Wesens nie anders, als unter der Idee der Freyheit gedacht werden kann (denn Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt ist Freyheit, und solche Unabhängigkeit muß sich die Vernunft selbst jederzeit beylegen) mit der Idee der Freyheit aber der Begriff der Autonomie, und mit dieser das allgemeine Princip der Sittlichkeit, unzertrennlich verbunden ist; so liegt dieses Princip in der Idee allen Handlungen

gen vernünftiger Wesen eben so zum Grunde, wie das Naturgesetz allen Erscheinungen.„

c) „Itzt denn (S. 110.), wenn wir uns frey denken, so versetzen wir uns als Glieder in die Verstandeswelt, und erkennen die Autonomie des Willens, sammt seiner Folge, der Moralität. Denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als gehörig zur Sinnenwelt, und doch zugleich der Verstandeswelt.„

frey als Glied der Verstandeswelt, verpflichtet als zugleich Stück der Sinnewelt.

d) „Als blossen Gliedes der Verstandeswelt (S. 110.) wurden also alle meine Handlungen dem Princip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß seyn; als blossen Stücks der Sinnenwelt wurden sie gänzlich dem Naturgesetze der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. Die ersten wurden auf dem obersten Princip der Sittlichkeit, die zweyten der Glückseligkeit, beruhen.„

e) „„Weil aber die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben, enthält, also in Ansehung meines Willens (der ganz zur Verstandeswelt gehört) unmittelbar gesetzgebend ist, und also auch als solche gedacht werden muß, so werde ich mich als Intelligenz, ob gleich andererseits wie ein zur Sinnenwelt gehöriges Wesen, dennoch dem Gesetze der ersteren, d. i. der Vernunft, die in der Idee

Hr. Kant sucht einen Grund anzugeben, warum wir mehr zu dem Gesetze der Vernunft, als dem der Sinnenwelt, verbunden sind.

Idee der Freyheit das Gesetz derselben enthält, und also der Autonomie des Willens, unterworfen erkennen, folglich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen, und die diesem Princip gemäße Handlungen als Pflichten, ansehen müssen.„

Er giebt eine eben so unbegreifliche Erklärung von diesem Grunde,

f) „Und so (S. XII.) sind kategorische Imperativen möglich, dadurch, daß die Idee der Freyheit mich zu einem Gliede einer intellektuellen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß seyn wurden: da ich mich aber als Glied der Sinnenwelt anschaue, gemäß seyn sollen; welches kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori vorstellt, dadurch, daß über meinen, durch sinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee eben desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukömmt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzu kommen, und dadurch synthetische Sätze a priori möglich machen, auf welchen alle Erkenntniß einer Natur beruht.„

und beruft sich darüber auf den

g) Endlich bestättigt Hr. Kant die Richtigkeit dieser seiner ganzen Deduktion durch den praktischen

tischen Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft also (S. 112.): „1) Jedermann, selbst der ärgste Bösewicht, wenn man ihm Beyspiele der Tugend, und noch dazu mit grossen Aufopferungen von Vortheilen und Gemächlichkeiten vorlegt, wünscht, daß er auch so gesinnt wäre. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und Antriebe nicht wohl in sich zu Stande bringen; wobey er dennoch wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frey zu seyn. 1) Er beweist hiedurch also, daß er mit einem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frey ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetze, als die seiner Begierden im Felde der Sinnlichkeit ist; weil er von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden, mithin keinen für irgend eine seiner wirklichen oder sonst erdenklichen Neigungen befriedigenden Zustand (denn dadurch wurde selbst die Idee, welche ihm den Wunsch ablockt, ihre Vorzüglichkeit einbiessen,) sondern nur einen grösern innern Werth seiner Person erwarten kann. 3) Diese bessere Person glaubt er aber zu seyn, wenn er sich in den Standpunkt eines Gliedes der Verstandeswelt versetzt, dazu die Idee der Freyheit von bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt ihn unwillkührlich nöthigt, und in welchem er sich eines guten Willens bewußt ist, der für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt, nach seinem eigenen Geständnisse das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt. 4) Das moralische Sollen ist also eigenes Wollen als Gliedes

praktischen Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft.

einer

einer intellektuellen Welt, und wird nur so fern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich als ein Glied der Sinnenwelt betrachtet.„

112.

Anmerkungen über die letzte Deduktion des Hr. Kant von der Verbindung moralischer Gesetze.

Anmerkungen über diese Deduktion von der Verbindung moralischer Gesetze.

Hr. Kant hat durch alle seine drey obersten Principe, und so viele dazu gebrauchte, verdorbene Begriffe, noch gar nichts begreifliches von Verbindung eines Moralgesetzes angebracht.

1) Man bemerke zuerst selbst, wie vollkommen und offenbar wahr es sey, daß Hr. Kant mit allen seinen, meistens noch dazu übelgerathenen, und immer schwankenden Begriffen von allen Elementen einer Pflicht, oder eines Gesetzes, doch **noch gar nichts beygebracht habe, was eine Verbindung, als das wesentlichste eines Moralgesetzes, zu erklären hinreichend seyn konnte.** Wenn wir alle seine drey obersten Principien, von der Maxime sich und andere Menschen nur als **Zwecke** zu behandeln, von der **Allgemeinheit** dieser Maxime, und dem sich selbst diese Maxime als **Gesetz gebenden Willen**, zusammennehmen, so haben wir noch gar nichts vor uns, aus dem es kennbar würde, warum wir schlechthin auf so eine Art von Gesetzgebung vorzügliche Achtung haben sollen. Dieses erhellet um so mehr, wenn man bemerket, erstens, daß Hr. Kant durch einen Zweck nichts versteht, als bloß das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient (50. n. 5.); von eben welchem Zwecke er sagt, daß, wenn er durch bloße

Ver-

Vernunft gegeben wird, für alle vernünftige Wesen gleich, d. i. allgemein gelten müsse: zweytens daß er, was denn nur auch das sey, durch den sich selbst Gesetze gebenden Willen sich und andere nur als Zwecke behandeln, nirgend anderst erklärt, als daß man den objektiven Grund, sich etwas selbst zum Gesetz, oder allgemeiner Maxime zu machen, von sich selbst und der ganzen Allgemeinheit vernünftiger Wesen hernehme. Was aber dieses denn doch zu letzt für ein aus sich selbst und aus dem allgemeinen vernünftigen Wesen hergenommener objektiver Grund sey, erklärt er nirgend mit einem Worte; sondern giebt bloß seine Allgemeinheit zu einem Princip aller Moralität dafür an. Und nun sind ja die Naturgesetze der Sinnlichkeit sowohl als die Vernunftgesetze, aus dem Wesen eines zugleich sinnlichen und vernünftigen Wesens hergenommen, und eben so allgemein als diese. Es bleibt also selbst noch ganz unerklärt, und unaufgelöset, warum wir nicht wollen sollten, daß vielmehr die den Gesetzen der Sinnlichkeit gemäße Maximen allen Menschen zu einem Maralgesetze werden, als die Regeln der Vernunft; um so mehr, als Hr. Kant die Vernunft schon vorhin als eine dialektische Betrügerinn erklärt hat?

113.

2) Bemerke man wohl, daß Hr. Kant, um sich aus diesem Gedränge zu helfen, frey selbst eingesteht, daß nur diese einzige Auskunft übrig blei- Die einzige scheinbare Auskunft des Herrn

be,

Kant läßt sich viel deutlicher ausdrücken, als es Hr. Kant gethan hat.

be, daß wir uns im Bezuge auf die Gesetze der Vernunft als, wenigst unter der Idee der Freyheit, unabhängig von der äußern Verstandeswelt, und nach eigenen uns thätig gegebenen Gesetzen wirkende intellektuelle Wesen und Principien, im Bezuge aber auf die bloß passiv recipirte, das ist, von der äußern Körperwelt mittels der Sinnlichkeit, oder ihrer bloß passiven Erscheinungen, uns auferlegten Naturgesetze, als abhängige, fremder Gesetzgebung unterworfene, bloß leidende Wesen, ansehen: wo dann die Würde des vernünftigen Wesens in der ersten Betrachtung, und die Erniedrigung eben desselben in der zweyten, selbst unsre Eigenliebe so dringend auffodert, uns selbst vielmehr für das Gesetz unsrer eigenen Vernunft durch Unterwerfung gegen dasselbe zu erklären, daß wir im Gegentheil uns selbst erniedrigen, wenn wir freywillig von der äußern Verstandeswelt Gesetze annehmen, und uns von diesen meistern lassen. Vielleicht drucke ich durch diese Erklärung selbst die Gedanken klärer aus, welche Hr. **Kant** oben (III. lit. e. und f.) nur sehr dunkel zu erklären im Stande war. Gewiß sehen wir itzt aus dieser deutlichen Entwicklung ganz leicht ein, was Hr. **Kant** sonst so oft als eine, auch in seinem Systeme der vollen Unwissenheit vom Daseyn Gottes, immer der Beobachtung der Moralgesetze unzertrennlich anklebende Folge behauptete, nämlich daß nur der dem Moralgesetze zugethane Mensch der Glückseligkeit, obschon nie habhaft, doch gewiß allein würdig werde: da entgegen der unmoralische

Mensch

Mensch seine eigene Würde schon so herabsetzte, daß er der Glückseligkeit nimmermehr würdig seyn könne, wenn er derselben auch wirklich habhaft würde.

114.

3) Hr. Kant bekennt also hier beym Beschlusse seiner Grundlegung der Metaphysik der Sitten, daß er keine Gültigkeit und Verbindung eines Moralgesetzes sich selbst vorzustellen wisse, außer er nehme schon voraus für gewiß und richtig an,

In dieser Auskunft nimmt er eben schier gar alles wiederum als nothwendig wahr an, was er in seiner Kritik als unerweislich und widersprechend geläugnet hat.

1) daß unser vernünftig selbstdenkendes, und frey von aller fremden Bestimmung wollendes Ich ein fortwehrend selbst wirksames Princip sowohl jener praktischen Vernunftsurtheile sey, aus welchen die Moralgesetze bestehen, als auch jenes Wollens, dessen Gemäßheit mit selben die Moralität und Würde des Menschen vollends ausmacht:

2) Daß folglich unser fortwehrend denkendes Ich nicht eine blosse allgemeine Form aller thätigen und immanent wirksamer Gedanken, sondern ein selbst, und zwar unter der Idee der Freyheit a priori wirkendes Princip derselben sey:

3 Daß sich eben dieses vernünftige Wesen, unser denkendes Ich, im Bezug auf die bloß passiven Erscheinungen der Sinnlichkeit, als Naturgesetze, selbst bloß passiv, und folglich zur nämlichen Zeit, da es das wirkende Princip der Moralgesetze ist, als das passive Subjekt der Naturgesetze der Sinnenwelt verhalte:

4) Daß eben diese passiv recipirte Naturgesetze der Sinnenwelt ihr thätiges, wirksames und diese Naturgesetze gebendes Princip in den äußeren uns durch sie afficirenden Dingen, d. i. in einer äußern Welt haben.

Man lese diese Sätze recht nachdrücklich, behauptet selbst bey Hr. Kant S. 105. 106. 107.; wo er nur wider das allein immer protestiret, daß, was doch diese Dinge an sich selbst, das ist, das denkende Ich, und die uns afficirende äußere Welt (die Verstandeswelt nennt er beyde zusammen), an sich selbst seyn mögen, uns immer unbekannt bleibe. Ja er sagt so gar (S. 107.), „der nachdenkende Mensch müsse obige Schlüsse machen, und sie wären vermuthlich auch im gemeinsten Verstande anzutreffen.„ Nun aber wenn dem also ist, wo kommen denn itzt jene Paralogisme und Antinomien hin, welche Hr. Kant in seiner Kritik so ernsthaft gegen die Begriffe einer einfachen Substanz, und eines wirksamen Princips unsrer Seele, und einer äußern Welt, behauptet hatte? Wie konnte er im Ernste mit Hr. David Hume läugnen, daß wir eine Erfahrung von der wirksamen Kaussalität unsrer Seele hätten; und wenn er die wirksame Thätigkeit der Seele erkennt, wie kann er ihre Substantialität widersprechen; da er doch eben jene wirksame Thätigkeit in Herfürbringung des Wechsels eigener Bestimmungen auf S. 204. und 205. seiner Kritik selbst für den sichersten empirischen Beweis der Substantialität eines

ues Subjekts behauptet? Wie kann der Begriff von äußeren Dingen an sich selbst, oder von einer äußern Welt, Antinomien, d. i. Widersprüche in sich enthalten, wenn diese wirklich existirt, wirklich durch ihre Einwirkung das äußere Princip aller unsrer Erscheinungen des äußern Sinnes ist. Giebt es endlich was immer für eine, obschon von uns nichts weiter erkannte, äußere Welt; so giebt es ja offenbar einen, nicht nur in einer Form des Anschauens unsrer Seele bestehenden, sonder reellen Raum, d. i. außer einander in besonderen Orten existirende, und so in einander wirkende Principien und Substanzen, nämlich die Seele und die äußeren, sie afficirenden Dinge.

Ferner ist es ja, also offenbar falsch, daß die, solche Begriffe von einer äußern Welt und einer innern wirksamen Seele entwerfende Vernunft, ob sie schon, wenigst mit dem erstern aus diesen das ganze Feld der Erfahrung offenbar überfliegt, keineswegs dialektisch, nicht bloß regulativ, sondern schlechthin constitutiv, in diesem durchaus objektiv gültigen Denken sich verhalte. Und da nun hiemit die vom Hr. **Kant** so willkürlich gesteckten Gränzen alles objektiv gültigen Denkens von ihm selbst hier schon durchbrochen sind, und diese ohne allen Grund aufgestellten Gränzen den Haupteinwurf bey ihm gegen die Demonstration des Daseyns Gottes ausmachen; da endlich die Vernunft durchgängig mit den nämlichen Gründen das Daseyn der äußern Welt, und das Daseyn Gottes er-

erweiset: so wird Hr. Kant eben auch dieses Daseyn Gottes als wahrhaft von der Vernunft erwiesen eben sowohl, als das Daseyn der äußern Welt, annehmen müssen. Und so folgt denn klar, daß Hr. Kant sich selbst durchaus gezwungen einbekennt, das ganze System seiner Kritik der reinen Vernunft zu verlassen, und selbst als falsch anzusehen, um nur die Verbindung eines Moralgesetzes als wirklich existirend erklären zu können.

Aber wie kam es denn, daß Hr. Kant in seiner Kritik (Antikant n. 4.) das Daseyn der Moralgesetze so schlechthin, als allgemein anerkannt, voraussetzte? Gilt das bey einem tiefsinnigen Denker, vorher alle Gründe umstossen, wegen welchen etwas als wahr allgemein erkannt wird, und doch hernach so was als noch allgemein schon für wahr anerkannt voraussetzen, und daraus schließen, was man gerne will? Und doch ist diese Voraussetzung von Moralgesetzen, welche auch ohne dem Daseyn einer äußern Welt und Weltregenten bestunden, der ganze Hauptgrund möglicher moralischer Gesinnungen, und mittels dieser des frommen Glaubens von Gott und einem künftigen Leben, den Hr. Kant allein aus dem Schutte der von ihm vollkommen untergrabenen Religion noch zu retten sich Mühe gab. Anbether des Kantischen Tiefsinnes! Ist dieß die gründliche Denkart eines alle Metaphysik und Logik verbessernden schöpferischen

Geis-

Geistes? Geht sie nicht recht blind in dem offenbarsten Zirkel herum?

* Itzt laßt uns, nach diesen vorausgesetzten, gewiß alles Aufmerkens würdigen Bemerkungen die obigen Sätze des Hr. Kant einzeln zu unsrer Uebersicht vornehmen.

115.

Ueber a. (III.) Hr. Kant sagt hier 1): „die Sinnenwelt könne nach Verschiedenheit in mancherley Weltbeschauern auch sehr verschieden seyn, indessen die Verstandeswelt, die ihr zum Grunde liegt, immer dieselbe bleibt.„ Da hängt offenbar das Gedankensystem des Hr. Kant schon wiederum nicht zusammen. Denn wenn unser denkendes Ich, und folglich ein jedes anders vernünftiges Wesen, als solches, immer dasselbe bleibt, und zugleich im Bezug auf die Sinnenwelt sich bloß passiv verhält, d. i. alle Erscheinungen der äußern Sinnlichkeit bloß durch das Afficiren und Einwirken der äußern Sinnenwelt empfängt; so ist es unmöglich, daß die Erscheinungen der äußerlichen Sinnlichkeit in verschiedenen Weltbeschauern sehr verschieden seyn können, außer man versetze jeden derselben in eine ganz andere äußere Sinnenwelt, als die ist, in welcher mein Ich sich versetzt befindt. In welchem Falle denn alle Gemeinschaft solcher vernünftiger Wesen, und mit dieser ebenfalls die Gemeinsamkeit der Moralgesetze, d. i. das oberste Princip der Moralität des Hr. Kant, wegfallen müßte. Hr. Kant

Hr. Kant macht alle Vernunftwesen zu Phantasten, und hebt dadurch die Allgemeinheit der Natur- und Moralgesetze auf, die er doch zum obersten Princip aufgestellt hat.

wird zwar einwenden: die Verschiedenheit entstehe nur aus der verschiedenen Form des Anschauens und der Receptivität (Empfänglichkeit) verschiedener vernünftiger Wesen, nicht aus der Verschiedenheit des wirksamen Afficirens der äußern, allen gemeinsamen Sinnenwelt.

Antwort. 1) Aber macht denn Hr. **Kant** nicht offenbar hiedurch alle vernünftige Wesen schon zu lauter **Phantasten** *a priori*; als welche sich bloß aus eigener ganz falschen Erdichtung die nämliche äußerliche Eindrücke und Einwirkungen äußerer Dinge auf eine einem jeden eigene, ganz verschiedene Art vorstellten, mit der die vorgestellten Dinge nichts gleichartiges an sich hätten? 2) Können wir nicht eben so leicht annehmen, auch die Denkformen und Verstandsbegriffe über die nämlichen äußeren Dinge, und folglich auch die aus diesen durch Zusammensetzung abgeleiteten Vernunftideen, seyn ebenfalls in verschiedenen Weltbeschauern ganz verschieden; ja müssen sie es nicht nothwendig bey ihnen seyn; wenn ihre Verstandesbegriffe zu Bedingungen der Möglichkeit für die ihnen nothwendig ganz eigene Erfahrungsurtheile ihrer ganz verschiedenen Empfindungen dienlich seyn sollen? Und wenn nun dieses wäre, so hörte ja selbst auch die Allgemeinheit der nämlichen Moralgesetze, so wie die Gemeinschaft der nämlichen Denkformen und Vernunftideen, unter ihnen auf. Kurz: a) entweder muß Hr. **Kant** die Allgemeinheit der Naturgesetze der Sinnenwelt

so gewiß, als die Allgemeinheit der Moralgesetze der Verstandeswelt, annehmen; oder die Möglichkeit auch einer Allgemeinheit der nämlichen Moralgesetze, so wie alle gleiche Behandlung als Zwecke unter vernünftigen Wesen, geht sammt den beyden ersten Principien der Moralität, welche Hr. Kant aufgestellt hat, sicher zu Grund.

b) Im ersten Falle aber kann die Allgemeinheit der Moralgesetze für sich allein keinen Ausschlag eines vielmehr für sie, als für die Naturgesetze der Sinnenwelt geltenden obersten praktischen Princips mehr geben.

116.

(Ueber a. (III.). Hr. Kant sagt 2): „Man müsse sich in Ansehung der bloß passiven Empfänglichkeit der Sinnlichkeit zur Sinnenwelt, in Ansehung der reinen Thätigkeit (d. i. dessen, was gar nicht durch Afficirung der Sinne, sondern unmittelbar, zum Bewußtseyn gelangt) zur intellektuellen Welt zählen.„ Diese Stelle verdient unsre ganze Aufmerksamkeit um so mehr, als Hr. Kant selbst gleich (S. 108.) ferner erklärt, was er unter den Worten reine Thätigkeit verstehe.

Hr. Kant weiß selbst den Unterschied der Sinnen- und der Verstandeswelt zu seiner Absicht nicht dienlich anzugeben.

„Die Vernunft, sagt er, als reine Selbstthätigkeit, ist so gar darinn noch über den Verstand erhoben, daß, obgleich dieser auch Selbstthä-

tigkeit

tigkeit ist, und nicht, wie der Sinn, bloß Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficirt (mithin leidend) ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andere Begriffe hervorbringen kann, als die, welche bloß dazu dienen, **um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen**, und sie dadurch in einem Bewußtseyn zu vereinigen, ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nichts denken würde: da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität zeigt, daß sie dadurch weit über alles, was ihr Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht, und ihr vornehmstes Geschäft darinn beweiset, Sinnenwelt und Verstandeswelt von einander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen. „

Und nun

1) verstehen wir es klar, daß wir uns nach dem Sinn des Hr. **Kant** nur in Ansehung unsrer Vernunft, nicht aber auch in Ansehung des Verstandes, zur intellektuellen Welt zählen sollen; und dieß aus dem Grunde, weil nur die Vernunft reine (d. i. von dem Afficiren der äußeren Dinge ganz unabhängige) Selbstthätigkeit, theils in ihren Ideen und Principien, theils dadurch ausübt, daß sie Sinnenwelt von Verstandeswelt unterscheidet, (wie klingt aber dieß: wir sollen uns der Vernunft nach als von der Sinnenwelt verschieden betrachten, weil die Vernunft die Sinnen-

nenwelt von der Verstandswelt unterscheidet?) und dadurch dem Verstande seine Schranken vorzeichnet.

2) Itzt möchten wir wohl lieber drey Welten unterscheiden, eine Sinnenwelt, eine Verstands-welt, und eine Vernunftwelt. Denn wenn wir nur, so fern sich unser Ich bloß leidend verhält, zur Sinnenwelt, und nur nach der reinen Selbstthätigkeit der Vernunft zur intellektuellen Welt gehören; so wird wohl unser Verstand als nicht rein selbstthätig, und doch auch nicht bloß leidend, sondern selbstthätig, zu einer dritten eigenen Verstandeswelt sich zählen müssen.

3) Allein es ist ja ganz durchaus falsch, daß unsre Vernunft eine so ganz eigene, reine, und von den sinnlichen äußerlichen Eindrücken (afficiren) durchaus unabhängige Selbstthätigkeit irgend ausübe; es ist falsch, sage ich, selbst nach den Grundsätzen des Hr. Kant. Ich sage erstens, es sey schlechthin falsch. Denn ich habe es schon im Ueberfluß durch die vollständige Widerlegung der Kritik sowohl des Hr. Kant, als dieser seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erwiesen, daß weder unser Verstand, noch unsre Vernunft angebohrne Begriffe oder Ideen a priori enthalte, sondern daß alle und jede, selbst auch die moralischen, ursprünglich durch Abstraktion von der Erfahrung entstehen, und daß die äußere Erfahrung selbst aller innern Erfahrung schlechthin vorhergehe: daß endlich alle Denkformen, Begriffe und

Ideen a priori, des Hr. Kant so viele reine Phantome sind. Selbst die Begriffe von moralischen Handlungen und ihrer Freyheit erhält die Vernunft von der Erfahrung solcher einzelnen Handlungen, und beurtheilt die physische Güte solcher Handlungen allgemein durch Vergleichung mit ebenfalls aus Erfahrung hergeholten allgemeinen Begriffen vom physischen Guten, vom wahrhaften Gute, und vom Scheingute (von 10. bis 19.).

Ich sage zweytens, es sey falsch selbst nach den Kantischen Grundsätzen. Denn erschafft wohl, selbst nach Hr. Kant, die Vernunft ganz neue Ideen, ohne den Stoff dazu vom Verstande herzunehmen? Oder setzt sie nicht bloß die Verstandesbegriffe, da sie selbe in viel weiterer Allgemeinheit annimmt, als das Feld der Erfahrung angiebt, in Vergleichung gegen einander, um Schlüsse aus selben zu ziehen, und durch bloß regulativen Gebrauch solcher Begriffe selbe in ein System zusammen zu bringen, und Einigkeit des Zusammenhangs zu erhalten? Es ist also selbst nach Hr. Kants Grundsätzen ganz falsch, daß die Vernunft ihre Selbstthätigkeit, selbst im Entwurfe ihrer Schlüsse von der Moralität der freyen Handlungen, oder der Moralgesetze, ganz rein und unabhängig von der Sinnenwelt, nicht mittels derselben, sondern ganz unmittelbar, ausübe.

4) Es bleibt also zwischen der Selbstthätigkeit des Verstandes und der Vernunft auch nach Kan-

Kantischen Grundsätzen kein anderer Unterschied übrig, als daß, nicht der Verstand selbst seine obschon ihm ganz eigenen Begriffe, sondern erst die ausschweifende Vernunft, die Allgemeinheit derselben Begriffe in ihren Principien über alles Feld der Erfahrung hinaus dehnte, zu letzt aber doch sich selbst fassete, dem Verstande allein inner dem Felde der Erfahrung objektiv gültige Wahrheit seines Denkens zuerkännte, seine eigenen Ueberflüge aber des Feldes der Erfahrung für reine Ausschweifungen und dialektischen Schein erklärte, und zu letzt in aller dieser seiner Thätigkeit nur der Begriffe des Verstandes sich so fern gebrauchte, als selbe ohne Anwendung auf Erfahrung, und eben darum ohne reelle Bedeutung, zur reinen Selbstthätigkeit der Vernunft dienten.

5) Allein da hier an eben diesem Orte Hr. Kant sein ganzes System umwirft, das wirkliche Daseyn einer wirksamen Seelensubstanz, und einer äußern wirksamen Sinnenwelt zuläßt, folglich die Begriffe des Verstandes schon als allgemein und über das Feld der Erfahrung mit objektiver Gültigkeit hinausreichend, die vorgegebnen Gränze des Verstandes durchgebrochen, und eben darum niemal von der Vernunft fürgesteckt, erkennt, so sollte er ja mit diesem fernern Unterschied der reinen Selbstthätigkeit der Vernunft, und der nicht reinen des Verstandes, eben auch zurück geblieben seyn, und das vernünftige Wesen, sowohl dem Verstande als der Vernunft nach, in die nämliche

von der Sinnenwelt unterschiedene Welt versetzet haben.

6) Aber ich fürchte, auch mit diesem Rückzug von seinem vorigen Systeme der Kritik würde Hr. Kant seinen Unterschied einer Sinnen- und Verstandeswelt noch nicht genau genug bestimmt haben. Denn ich habe ihm ja schon bis zur Evidenz erwiesen, daß selbst auch der äußere und innere Sinn in dem ihm ebenfalls schon eigenen Denken eine wahre Selbstthätigkeit habe (Antikant P. I. 45.). Bloß also durch das zweyfache, passive, und selbstthätige Verhalten wird sich wohl kein beträchtlicher zweyfacher Standpunkt in einer Sinnenwelt und Verstandeswelt für unser nämliches leidendes und thätiges Ich deutlich bestimmen lassen, welcher zum Vorschub der Achtung für das Moralgesetz der Vernunft vor dem Naturgesetz der Sinnlichkeit was faßliches beytragen könnte: weil ja die Sinnlichkeit in dem Vortrag ihres praktischen Gesetzes sowohl selbstthätig den Willen, und zwar eben so unter der Idee der Freyheit praktisch, ja wohl recht kategorisch durch dargebothene schlechthin Lust reizende Gegenstände, auffodert, als die Vernunft (nach Kantischer Denkart) ohne alles kategorische Aufboth ihre Moralgesetze selbstthätig vorträgt. 2) Nur also durch eine, alle Erfahrung übersliegende, selbstthätige Vorstellung von höhern, unmittelbar lustreizenden Gütern, als jene sind, welche die Sinnlichkeit

aus

aus ihrer Erfahrung selbstthätig vorstellt, kann die Vernunft ihren moralischen Gesetzen die Kraft eines moralischen Aufbothes beylegen: 3) und folglich, wenn die Vernunft in allen solchen Ueberflügen ihrer Ideen von izt noch bloß möglichen Gütern nur dialektisch ist, so sind keine verschiedene Standpunkte möglich, mittels welcher wir praktische Vernunftgesetze denken könnten, welche mit objektivem Grunde unsrer Achtung vor den praktischen Gesetzen der Sinnlichkeit würdig können erkannt werden.

Ueber b. (111.) Hr. Kant setzt hier die Idee der Freyheit bloß auf Seite des praktischen Gesetzes der Vernunft, und erklärt selbe schlechthin durch eine von den Bestimmungen der Sinnenwelt unabhängige Thätigkeit. Hieraus folgt 1) daß nur der gute, und dem Moralgesetze gemäße Wille frey wäre, jener aber, der sich dem praktischen Gesetze der Natur und Sinnlichkeit unterwärfe, keineswegs. Und nun gäbe es so oft keine Freyheit, als die vernünftigen Wesen böses thäten, d. i. **es gäbe gar nichts moralisch Böses**, als welches ohne Freyheit nicht kann gedacht werden. 2) Es gäbe aber auch bey dem guten Willen keine Freyheit, weil, wie ich eben vor (116.) erwiesen habe, auch die Vernunft ihre Begriffe von Moralgesetzen nie unabhängig von Erfahrung der Sinnenwelt erhält.

Hr. Kant erklärt immer nur die vernünftigen Handlungen allein für frey.

118.

Wir sind nur frey zum Guten, wie zum Bösen, durch den Widerstreit zweyer gleichzeitiger praktischer Kenntnisse.

Ueber c. (111.). Wir sind nur frey bloß durch den gleichzeitigen Kontrast und Zusammenlauf der sich widerstreitenden praktischen Gesetze, einer Seits der Vernunft, und anderer Seits der Sinnlichkeit. Deßwegen, so wenig wir uns moralisch verpflichtet, d.i. nicht blos physisch genöthigt, anerkennen, ohne uns zu gleicher Zeit als zur Sinnen- und zur Verstandeswelt gehörig anzusehen; eben so wenig können wir uns als frey anerkennen, ohne uns eben auch zu gleicher Zeit in beyde diese Standpunkte versetzet zu betrachten.

119.

Hr. Kant irrt sich also, und erklärt Sittlichkeit und Freyheit auf gleiche Art sehr unrichtig.

Ueber d. (111.). In beyden Fällen, nämlich wenn wir itzt allein die praktischen Gesetze der Vernunft, itzt allein jene der Sinnlichkeit vernähmen, würden wir nicht mehr frey seyn; wie ich schon oben (109.) bewiesen habe; obschon in beyden Fällen das Gesetz uns gleich selbstthätig vorgetragen, und das Begehrungsvermögen ebenfalls sich selbstthätig verhalten würde. Allein Sittlichkeit hätte so wenig im ersten Falle, als im zweyten Platz. Aber auch Glückseligkeit, die nur ein für wahr erkannter Stand eines für sich selbst dauerhaften Lustgenußes seyn kann, hätte im zweyten Falle so wenig, als Sittlichkeit, einen Platz: weil ja die Sinnlichkeit allein nicht von Wahrheit, oder blossem Scheine des Lustgenusses, oder

was immer für eines Guts urtheilen kann. Wie sich Hr. Kant so gar in allen seinen selbst erfundenen Sätzen schier durchgängig betriegt!

120.

Hr. Kant erklärt sich bey einer Hauptstelle äußerst unverständig.

Ueber e. (III.). Itzt stehen wir bey einem Hauptsatze, mittels welches Hr. Kant die grosse Hauptfrage (IIO.), **woher es komme, daß das moralische Gesetz der Vernunft uns vielmehr als das Naturgesetz der Sinnlichkeit verbinde**, entscheidet. Er besteht ganz allein in diesen Worten: „**weil die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält** (S. III.). „ Ich frage hier die ganze Loge der Meister vom metaphysischen Stuhle, ob sie aus diesen Worten allein klug zu werden, und, was denn hiemit Hr. Kant sagen wolle, zu verstehen im Stande seyn. Denn noch hat er uns gar keine verständliche Erklärung gegeben, was er durch eine Verstandeswelt eigentlich verstehe: da ja meine einzige Seele als Subjekt der Erscheinungen des äußern Sinnes für sich allein noch keine Verstandeswelt ist. Selbst auch das Wort **Sinnenwelt** wird itzt zweydeutig, nachdem Hr.. Kant eine Welt von äußeren Dingen zuläßt, ja als nothwendig erkennt; durch deren Afficiren, als das wirksame Principium, alle unsere Empfindungen des äußern Sinnes entstehen. Wo es denn sehr unschicklich geredet scheint, wenn man ferner, nicht die äußeren, den Sinn affici-

renden

renden Dinge, sondern die Erscheinungen dieser Dinge in unsrer Seele, **Sinnenwelt** nennen wollte.

121.

Und diese Hauptstelle ist nach ihrem buchstäblichen Sinn offenbar falsch,

Doch ich will diese beyden Begriffe, **Verstandeswelt**, **Sinnenwelt**, wie sie Hr. **Kant** hier versteht, aus andern seinen Sätzen zu bestimmen suchen. Gleich in der nächstfolgenden Stelle lit. f. (S. 111.) sagt er, daß die Idee der Freyheit mich **zu einem Glied einer intellektuellen Welt** mache. Es muß also seine **Verstandeswelt** aus allen Gliedern, denen die Idee der Freyheit zukömmt, d. i. aus allen vernünftigen Wesen (107.), zusammengenommen bestehen. Aber alsdenn muß nach der Analogie der Worte auch durch **Sinnenwelt** die Sammlung aller Sinnlichkeiten dieser vernünftigen Wesen verstanden werden, mittels welcher jedes von selben auch ein Glied der äußeren Welt wird. Und nun folgte, daß die Bedeutung des obigen Auflösungssatzes diese wäre: **weil bey allen zugleich vernünftig- und sinnlichen Wesen das vernünftige der Grund des sinnlichen Wesentheiles sey.** Allein itzt bleibt doch die Hauptbeschwerniß noch übrig, was das Wort Grund hier nach dem Sinne des Hr. **Kant** sagen wolle? Es giebt eigentlich eine doppelte Art, wie in einem nämlichen Dinge eine innere Bestimmung der Grund einer andern ebenfalls innern Bestimmung seyn kann; nämlich es kann eine der

Grund

Grund bloß der Möglichkeit der andern, oder des Daseyns selbst derselben seyn. Doch zwischen zwo wesentlichen Bestimmungen eines nämlichen Wesens hat nur so eine Verhältniß Platz, in welcher die eiute bloß der Grund a priori der Möglichkeit der andern ist. Nun ist die Empfänglichkeit, oder die Fähigkeit von aussen afficirt zu werden, d. i. das eigentliche der äußerlichen bloß passiven Sinnlichkeit, offenbar eine wesentliche Bestimmung und Eigenschaft unsers vernünftigen Ich, ja aller eingeschränkter veränderlicher Wesen; welche um sich verändern zu können, zum Wechsel ihrer zufälligen Bestimmungen immer zuerst sich passiv verhalten, und die erste zufällige innere Bestimmung von aussen her empfangen müssen, ehe sie von innen selbst wirken und sich verändern können. Es kann also der obige Satz des Hr. **Kant** nach einer richtigen metaphysischen Sprache nicht anders verstanden werden, als: **bey allen vernünftigen Wesen sey der vernünftige** (nach seinem Sinne allein rein selbstthätige) **Theil ihres Wesens der Grund der Möglichkeit des bloß sinnlichen** (oder passiven und empfänglichen) **Theiles ihres Wesens**. Und nun befindet sich offenbar geradezu das Gegentheil von diesem. Denn gleichwie sich unser ganzes Wesen offenbar zuvor passiv verhält, ehe es thätig seyn kann; wie denn deßwegen auch die bloß passive Sinnlichkeit durch das Recipiren der sinnlichen Ideen immer vor der wirksamen, diese Ideen in ihr Bewußtseyn aufnehmen-

den Sinnlichkeit selbst dem Verstande, und dieser der Vernunft so vorhergeht, daß jeder vorhergehende Theil dieses unsers ganzen Wesens erst durch die ihm eigentlichen Wechsel innerlicher Bestimmungen dem nachfolgenden seine Materialien zu seiner eigenen Thätigkeit verschaffet. **Es ist also in keinem Verstande wahr, daß in unsern, oder unsers gleichen vernünftigen Wesen der vernünftige Wesenstheil der Grund zum bloß sinnlichen Wesenstheile, oder auch die vernünftigen Handlungen der Grund der sinnlichen Handlungen oder passiven Ideen sind. Folglich ist es auch nicht wahr, daß die ganze Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, mithin ihrer Gesetze enthalte.**

122.

Nach ihrem allein wahren, aber sehr unrichtig ausgedruckten Sinn wird sie in dem Kantischen System schlechthin unerklärbar.

Vielleicht wollte aber Hr. **Kant** durch das Wort **Grund** in seinem obigen Hauptsatze ganz was anders, und etwa einen **Zweck** andeuten, und sagen: **die Verstandeswelt enthalte den Zweck der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben: und nun deßwegen verbinde uns vielmehr das Gesetz der Vernunft als jenes der Sinnlichkeit.** Sey das! Aber itzt fodere ich vom Hr. **Kant** den strengen Beweis dieses seines Hauptsatzes, von welchem die ganze Veste seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, der Hauptgrund moralischer Gesinnungen, und eben darum alles möglichen frommen Glaubens vom Da-

seyn

seyn Gottes und eines künftigen Lebens nach seinem Systeme abhängt. Um den Punkt der Beschwerlichkeit dieses Beweises noch mehr einzusehen, bemerke ich, daß wir uns eben sowohl in der Befolgung der Triebe unsrer Sinnlichkeit selbst zum Zwecke fürstecken, als da wir den Gesetzen der Vernunft folgen. Und eben so können wir uns auch die Befriedigung fremder Sinnlichkeit eben sowohl zum Zwecke setzen, als die fremde vernünftige Sittlichkeit. Es steht also eigentlich dem Hr. Kant nur zu beweisen, daß der Zweck der Sinnenwelt dem Zweck der Vernunft, als dem einzigen letzten und höchsten Zwecke, nachstehen, und subordinirt seyn müsse; daß wir folglich bey jeder Kollision dieser Zwecke den Zweck der sinnlichen Gesetze dem Zwecke der Vernunftgesetze nachsetzen, und diesem vor jenem gemäß handeln, d. i. uns den Vernunftgesetzen unterwerfen müssen. Itzt wäre es aber schlechthin nothwendig, daß, da wir den Zweck der Gesetze der Sinnlichkeit ganz wohl wissen, Hr. Kant uns in seinem Systeme auch den eigentlichen letzten Zweck der Vernunftgesetze eben so deutlich bestimmte; besonders da er es schon laut widersprochen, daß er weder Vollkommenheit, weder Glückseligkeit finde, welche als solcher letzter Zweck mit kategorischem hinreichendem Lustreize unsern Willen gegen alle Reize der Sinnlichkeit für sich auffodern könnte. Und so bleibt es ganz offenbar, daß uns Hr. Kant gar nichts von einem wie immer verständlichen

Grunde der Verbindung der Moralgesetze vor den Gesetzen der Sinnlichkeit vorzubringen im Stande war.

123.

Die von Hr. Kant angebrachte Erklärung solcher Hauptstelle überzeugt uns vollends davon, daß er sie selbst sich nicht zu erklären im Stande war.

Ueber f. (111.). Wenn Hr. Kant wirklich der feine Spötter ist, für den man ihn ausgiebt, so möchte ich fürwahr bey dieser seiner Stelle glauben, er wollte seiner Leser wirklich nur spotten. Denn nie werde ich es glauben, daß er es selbst zu verstehen glaubte, was er hier mit so leeren Worten ausdrücken zu wollen scheint. Doch zeigt er auf einige Art, was er in der nächst vorhergehenden Stelle durch das zu verstehen geben wollte, da er die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt nannte. Denn hier sagt er, daß der vernünftige Wille die oberste Bedingung (ohne Zweifel der Möglichkeit) des durch sinnliche Gesetze afficirten Willens sey, so wie die Verstandesbegriffe die gesetzliche Form, d. i. Bedingung der Möglichkeit, für die synthetischen Erfahrungsurtheile a priori sind. Nun ist der Satz, **du sollst vielmehr dem Vernunftgesetze als dem Gesetze der Sinnlichkeit folgen**, ganz gewiß nur dann möglich, da beyde widersprechende Gesetze zusammen in gleicher Zeit den Willen auffodern; und in solchem Verstande ist freylich das Daseyn der ihr Gesetz gebenden Sinnlichkeit eben sowohl als das Daseyn der ihr jenem widersprechendes Gesetz gebenden Vernunft eine nothwen-

wendige Bedingung zur Möglichkeit eben sowohl des Satzes, du sollst vielmehr der Sinnlichkeit vor der Vernunft, als des Gegensatzes, du sollst der Vernunft dich vielmehr als der Sinnlichkeit unterwerfen. Und so haben wir wiederum um kein Haar mehr Grund für die Verbindung des Moralgesetzes, als des Gesetzes der Sinnlichkeit, und doch bleibt es grundfalsch, daß der vernünftige Wille der Grund der Möglichkeit des dem sinnlichen Gesetze sich ergebenden Willens sey. Hr. Kant ist ohnehin sehr übel daran, wenn er auch hier seine unverständlichen Erklärungen wiederum in synthetische Sätze verhüllet, von denen wir nun schon lang gewiß wissen, daß sie nirgend sich als in dem erfinderischen Hirn eines Hr. Kant finden lassen.

124.

Ueber g. (111.). Hier kömmt noch ein herrlicher Beweis der Richtigkeit der ganzen bisherigen Deduktion des kategorischen Imperativs der Moralgesetze überhaupt aus dem praktischen Gebrauche der gemeinen Menschenvernunft. Wunder! Hr. Kant, der aller gemeinen Menschenvernunft überall so geradezu widerspricht, beruft sich noch auf ihren Richteraussprüch! Laßt es sehen! 1) Auch jeder Böswicht wünscht dem Gesetze der Vernunft gemäß gesinnt, und von den Neigungen der Sinnlichkeit frey zu seyn? Ja: aber wünscht er es darum; weil selbes der Grund der Gesetze der Sinnen-

Da sich Hr. Kant auf die gemeine Vernunft beruft, scheint er nur selber zu spotten.

nenwelt ist? 2) Er beweist also, daß er sich selbst einen größern Werth zumuthete, wenn er von den sinnlichen Trieben frey, bloß dem Gesetze der Vernunft folgte? Ja: aber thut er so was bloß deßwegen, weil er glaubt, daß die Verstandeswelt der Grund der Sinnenwelt sey? 3) Er erkennt, und gesteht es, daß der mögliche gute Wille für seinen bösen Willen, als Gliedes der Sinnenwelt das Gesetz ausmacht? Das ist offenbar falsch, und keine gesunde Menschenvernunft denkt also. 4) Das moralische Sollen ist also eigenes Wollen? Recht so! also will ich nicht, damit ich nicht solle. Heißt das nicht mit dem Moralgesetze spielen, und dabey der gemeinen Menschenvernunft ziemlich grob spotten?

125.

Hr. Kant setzt der praktischen Vernunft ihre äußersten Gränze durch lauter falsche Sätze.

Zuletzt setzt Hr. Kant noch aller praktischen Philosophie ihre äußersten Gränze durch folgende Sätze.

1) „Alle Menschen denken sich dem Willen nach frey. Denn sonst wären die Urtheile nicht möglich über Handlungen, als solche, die hätten geschehen sollen, ob sie gleich nicht geschehen sind.„

2) „Gleichwohl ist diese Freyheit kein Erfahrungsbegriff, und kann es auch nicht seyn; weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das

Ge-

Gegentheil von den jenigen Foderungen zeigt, die unter Voraussetzung derselben als nothwendig vorgestellt werden? „

3) „Auf der andern Seite ist es eben so nothwendig, daß alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sey; und diese Nothwendigkeit ist auch kein Erfahrungsbegriff, eben darum, weil er den Begriff der Nothwendigkeit, mithin einer Erkenntniß a priori, bey sich führt.„

4) „Aber dieser Begriff von einer Natur wird durch Erfahrung bestättiget, und muß selbst unvermeidlich vorausgesetzet werden, wenn Erfahrung d. i. nach allgemeinen Gesetzen zusammen hängende Erkenntniß der Gegenstände der Sinne, möglich seyn soll.„

5) „Daher ist Freyheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist; Natur aber ein Verstandesbegriff, der seine Realität an Beyspielen der Erfahrung beweiset, und nothwendig beweisen muß.„

* Laßt uns hier stille stehen, und das schier durchgängig Falsche in allen diesen Sätzen hell aufdecken, um von der noch äußerst verworrenen Denkart des Hr. Kant, in praktischer, so wie in spekulativer Metaphysik, eine überzeugende Probe zu geben. Wo ich beynebens

nichts

nichts vorzubringen habe, als was schon längst in meiner Psychologie und Ethica univ. christ. aller Augen vorgelegt war. Ob zwar freylich eben wegen des Tiefsinns meiner Abhandlungen, welche erklecken sollten künftighin auch einen Hr. **Kant** vollkommen zurecht zu führen, so manche, solcher Denkart ungewöhnte, sich über Unverständlichkeit beklagt haben. Ich sage dann:

126.

Falsch ists, 1) daß die Menschen sich dem Willen nach allgemein und wesentlich frey denken.

Der Satz n. 1. (125.) ist nur halb wahr, in seiner Allgemeinheit aber grundfalsch. Ja, in **einer Menge Handlungen denken, und fühlen sich die Menschen wahrhaft frey; aber nicht in allen, nicht wesentlich und allgemein;** wie es Hr. **Kant** uns glauben machen will (107.). Schon längst habe ich das Gegentheil wider des Hr. **David Humes** Bestreitungen der Freyheit erwiesen (Psychol. von §. 317. bis 321.). Und wahrscheinlich hat auch hier Hr. Hume den Hr. Kant, wie über den Begriff von Kaussalität, verführet. Nur bey jenen Handlungen, bey welchen sie sich wirklich frey fühlten, wenn sie gegen alle Erkenntniß des Vernunftgesetzes dem Triebe der Sinnlichkeit nachgegeben haben, urtheilen alle Menschen, wenn sie auch Böswichte sind, sie hätten nicht geschehen sollen, ob sie gleich geschehen sind; oder das Gegentheil hätte geschehen sollen, ob es gleich nicht geschehen

schehen ist. Und ganz gewiß ist es, daß so ein Urtheil nicht möglich wäre, wenn sie in solchem Falle sich nicht vermögend gewesen zu seyn erkennten, dem Gesetze der Vernunft zu folgen. Und nun erkennen, daß man bey dem wirklichen Wirken nach Sinnlichkeit zu gleicher Zeit vollständiges Vermögen gehabt habe vielmehr im Gegentheile nach der Vernunft zu handeln, das ist schlechthin seine wirkliche Freyheit mit Evidenz anschauen: weil Freyheit bloß nichts anders ist als gleichzeitiges Vermögen etwas zu wollen und nichtzuwollen (d. i. eines ohne dem andern).

Es giebt aber Handlungen selbst des vernünftigen Wollens, und noch mehr des unvernünftigen, wo wir selbst uns offenbar fühlen ohne Freyheit zu handeln. Z. B. wir weichen auf unserm Wege einem rennenden Wagen oder Pferde, einer tiefen Kottlacke, einem brennenden Scheitterhaufe so gewiß aus, als wir durch kein vermauertes Loch den Kopf nicht hinausstecken, und dieß selbst nach einer Regel der Vernunft. Urtheilen wir uns hier wohl für frey? Pflegen wir nicht, da wir, durch so was gehindert, in eine Versäumniß verfallen, alsbald zu sagen: ich konnte nicht anderst? Ueberhaupt: so oft wir nur Gründe etwas zu wollen, und nicht zu gleicher Zeit auch Gründe eben selbes nicht zu wollen vor uns haben, da sind wir nicht frey, und wir fühlen es auch selbst, daß wir es nicht sind eben durch das, daß wir uns bewußt

sind,

sind, daß uns gar keine Gegengründe es nicht zu wollen zu Sinne gekommen sind. Gewiß bloß aus diesem Grunde erkennen wir alle, daß unsere bösen Anmuthungen, welche uns übereilen, ehevor wir auf die Gegengründe der Vernunft auch nur wie immer eine Rucksicht nehmen, nicht frey sind. Und wie könnten wir so ein Urtheil davon fällen, wenn wir uns deßwegen allein allgemein frey dächten, daß wir uns in unserm Wollen immer selbstthätig fühlen?

127.

Falsch ists 2) daß die Freyheit kein Erfahrungsbegriff sey. Seichter Beweis des Hr. Kant.

Aber itzt ist auch der Satz Nro. 2. (125) ganz offenbar falsch. Denn a) wenn wir Menschen selbst fühlen und erfahren, daß wir itzt in gewissen Handlungen frey, itzt in andern nicht frey handeln, oder gehandelt haben, da wir die uns von selben zurückgebliebenen Erfahrungsideen in unserer Gedächtniß überlegen, so muß offenbar selbst in so verschiedenen Erfahrungsideen itzt die Idee der Freyheit, itzt die Idee der Nichtfreyheit, d. i. der Nothwendigkeit so zu handeln, enthalten seyn. Denn einmal dichten wir in solchen Urtheilen nicht erst etwa diese Idee zur Erfahrungsidee hinzu. Wir urtheilen auch nicht über allgemeine Natur des Wollens a priori, sondern über einzelne Handlungen, bloß aus Erfahrungsideen, und unterscheiden itzt in dieser unsre wirkliche Freyheit durch das Urtheil: ich hätte es nicht thun sollen; oder, ich hätte nicht an-

derst

derst thun sollen, ob ich es schon gekönnt hätte; itzt aber unsre Nichtfreyheit durch das Urtheil: ich konnte nicht anderst. b) Und wie leicht ist der Beweis, den Hr. Kant von dem beybringt, daß die Freyheit kein Erfahrungsbegriff sey, und auch nicht seyn kann. „Weil er immer bleibt, obgleich die Erfahrung das Gegentheil von den jenigen Foderungen zeigt, die unter der Voraussetzung derselben, als nothwendig vorgestellt werden, „ das soll der beweisende Grund dieses Satzes seyn! Also, weil die Idee von dem gleichzeitigen Vermögen, das Gegentheil zu thun in der im Gedächtniß zurückbleibenden Erfahrungsidee meiner wirklichen Handlung auch noch immer enthalten bleibt, obgleich eben diese Erfahrungsidee zeigt, daß die wirklich geschehene Handlung nicht nach der Vernunftregel, wozu doch das Vermögen da war, sondern nach dem Trieb der Sinnlichkeit geschehen sey, wozu wir zu gleicher Zeit eben auch das Vermögen hatten; bloß deßwegen, sagt Hr. Kant, kann diese Idee der Freyheit keine in der Erfahrungsidee enthaltene Idee seyn? Eine seltsame Denkart! Ich denke geradezu umgekehrt, bloß deßwegen muße sie eine Erfahrungsidee seyn, um so mehr, als wir sonst unmöglich die Beyspiele der Erfahrungen unterscheiden könnten, in welchen wir uns frey, und nicht frey fühlten, d. i. in deren Ideen wir die Idee unsrer Freyheit itzt enthalten, itzt nicht enthalten fanden.

128.

Im dritten Satze des Hr. Kant sind drey Falschheiten zugleich enthalten.

Und nun fällt das durchgehends Falsche des Satzes Nro. 3. (125) noch heller in die Augen. Drey Unwahrheiten enthält er, so wie drey besondere Sätze.

Falsch ists, daß alles, was geschieht, nothwendig geschieht.

a) **Falsch ists, daß nothwendig alles, was geschieht, nach Naturgesetzen unausbleiblich bestimmt sey.** Denn, wie ich eben klar erwiesen habe (127), wir fühlen, d. i. erfahren, unsre Freyheit zu handeln in einer Menge unsrer Handlungen; das ist, wir erfahren, daß wir zu eben der Zeit, da wir nach dem Trieb der Sinnlichkeit wirklich handeln, folglich das Vermögen haben nach selbem zu handeln, auch das Vermögen hatten, gemäß dem Gesetze der Vernunft nicht nach jenem zu handeln. Denn wie könnten wir sonst bloß aus dem Ueberdacht unsrer Erfahrungsidee von der geschehenen Handlung so gewiß and ohne möglichem Zweifel urtheilen: wir hätten nicht so handeln sollen? Selbst auch, wenn dieses Urtheil aus einer Subsumtion der Erfahrung von unsrer Handlung unter die angebohrne Idee a priori der Freyheit als ein synthetischer Satz (nach Hr. Kants Einbildung) entstund, so müßte es objektive Gültigkeit haben. Nun aber kann ja eine solche objektiv beschaffene Handlung, welche mit dem gleichzeitigen Vermögen nicht zu handeln geschieht, nicht nothwendig seyn; da ja nur das nothwendig geschieht,

schieht, was zu unterlassen man zu eben der Zeit kein Vermögen hat. Kurz: wir erfahren, daß wir oft frey handeln, und Freyheit der Handlung widerspricht der Nothwendigkeit eben derselben Handlung. Also geschehen nicht alle unsere Handlungen nothwendig und nach Naturgesetzen, so wenig als alle frey sind.

Falsch ists, daß wir unsere nothwendigen Handlungen von den freyen durch Erfahrung nicht unterscheiden können.

b) **Falsch ist zweytens, daß wir von der Nothwendigkeit jener unsrer Handlungen, welche wirklich nothwendig sind, keine Erfahrung haben.** Denn ich habe es oben (126) schon erwiesen, daß wir es von gewissen Handlungen aus Erfahrung wissen, daß wir nur ein Vermögen so zu wollen und zu handeln, und kein gleichzeitiges Vermögen nicht so, oder anderst zu handeln hatten. Und nun handelt man ja dann nothwendig, wenn man nicht anderst handeln kann.

Falsch ists also, daß der Begriff von Nothwendigkeit kein Erfahrungsbegriff sey.

c) **Und so ist denn ebenfalls offenbar als falsch schon erwiesen, daß der Begriff von Nothwendigkeit schlechthin ein Begriff a priori im Verstande des Hr. Kant sey,** d. i. der aus keiner Erfahrung abstrahirt werden kann. Ich habe es schon oben erwiesen, daß wir diesen Begriff in allen unsern Verstandesurtheilen in der Erfahrung finden (109.); obschon die Aufmersamkeit und Anwendung unsers Verstandesblickes auf die Beurtheilung eines Objekts von unsrer Freyheit abhängt.

129.

Hr. Kant widerspricht sich wiederum selbst, da er Nothwendigkeit, als einen Verstandsbegriff durch Erfahrung bestättigt angiebt.

Im 4ten und 5ten Satze (125) vergleicht Hr. Kant die Realität der zween Begriffe von Freyheit und Naturnothwendigkeit, nachdem er sie beyde zu bloßen (wahrscheinlich angebohrnen) Begriffen a priori gemacht hat. a) Den Begriff von Naturnothwendigkeit giebt er deßwegen für objektiv gültig und als einen Verstandesbegriff an, weil es in der Erfahrung Beyspiele giebt, d. i. Handlungen, welche sich unter ihm subsumiren lassen. Und nun wenn dieses ist, so wird es wohl auch Beyspiele in eben den Erfahrungen geben, von welchen sich der Begriff von Nothwendigkeit abstrahiren läßt: denn ich bitte mir doch zur Gnade aus, Hr. Kant wolle mir es erklären, aus welchem andern Grunde ich eine Erscheinung der Erfahrung unter einem bestimmten Verstandsbegriff subsumiren könne, als bloß weil ich das, was der Begriff als möglich und überhaupt vorstellt, in der Erscheinung als wirklich und einzeln wahrnehme. Und wenn das ist, so brauchen wir ja keine angebohrnen Begriffe a priori mehr, sondern wir abstrahiren sie uns, mit Weglassung des Schema der Wirklichkeit in der Zeit, hübsch aus der Erfahrung. Wunderlich ist dieß einmal wieder gedacht: Der Begriff von Nothwendigkeit findet sich in keiner Erfahrung, und wird doch durch Erfahrung als reell bestättiget. Wie verworren geht hier alles zu, wenn man so was noch zusammreimen kann.

b)

b) Den Begriff von Freyheit aber erklärt Hr. Kant für eine bloß problematische Vernunftidee. Gut! also auch Moralität ist nach Hr. Kant eben so was von einer problematischen Idee der bloß noch spekulativen Vernunft; weil ja nach Hr. Kant (105) die Freyheit sonst nichts seyn kann, als die Autonomie, d. i. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu geben; diese aber die ganze Kraft des Moralgesetzes, und alle Würde der Moralität enthält; ja kurzum: weil nach Hr. Kant, ein freyer Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerley ist (106.). Und doch soll Moralität, wirkliche moralische Gesinnung, Anerkenntniß eines vorhandenen Moralgesetzes, der einzige Grund unsers möglichen frommen Glaubens vom Daseyn Gottes und von einem künftigen Leben seyn? Ist der einzige Grund ein Problem, so wird es wohl auch ein Problem bleiben, ob wir schön fromm was solches glauben sollen? Hr. Kant! heißt dieß nicht gar zu fein mit der Menschheit, Religion und Moral gespottet? Zum Glücke habe ich oben schon die Realität des Begriffes der Freyheit selbst aus der nämlichen Erfahrung und der Unterscheidung selbst der Erfahrungen von unsern nothwendigen und freyen Handlungen viel zu klar erwiesen, als daß er sich mehr bezweifeln liesse. Aber laßt uns das Geheimniß der wahren Gedanken des Hr. Kant über Moral, wie über Theologie, vollends ins helle bringen.

Freyheit aber ist ihm bloß eine problematische Idee: also ist auch Moralität nichts mehrers. Eine herrliche Grundlegung von Moral und Religion!

130.

Hr. Kant fährt fort die Gränzen praktischer Vernunft zu bestimmen.

Hr. Kant fährt (S. 114.) fort mit folgenden Sätzen:

6) „Hieraus entspringt eine Dialektik der Vernunft, da in Ansehung des Willens die ihm beygelegte Freyheit mit der Naturnothwendigkeit im Widerspruch zu stehen scheint.„

7) Bey dieser Wegscheidung findet die Vernunft **in spekulativer Absicht** den Weg der Naturnothwendigkeit viel gebahnter und brauchbarer, als den der Freyheit.„

8) „Doch **in praktischer Absicht** ist der Fußsteig der Freyheit der einzige, auf welchem es möglich, von seiner Vernunft bey unserm Thun und Lassen Gebrauch zu machen.„

9) „Daher wird es der subtilsten Philosophie eben so unmöglich, wie der gemeinsten Menschenvernunft, die Freyheit wegzuvernünfteln. Diese muß also wohl voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freyheit und Naturnothwendigkeit eben derselben menschlichen Handlungen angetroffen werde: denn sie kann eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freyheit aufgeben.„ (S. 115).

10) „Wenn so gar der Gedanke von der Freyheit sich selbst, oder der Natur, die eben so nothwendig

wendig ist, widerspricht, so mußte sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden.„

11) „Es muß (also) dieser Scheinwiderspruch wenigstens auf überzeugende Art vertilget werden, wenn man gleich, wie Freyheit möglich ist, niemals begreiffen könnte.„

12) „Dieß ist bloß dadurch möglich, daß man in der spekulativen Philosophie wenigst das zeige: daß diese Täuschung wegen des Widerspruchs darinn beruhe, daß wir den Menschen in einem andern Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frey nennen, als wenn wir ihn, als Stück der Natur, dieser ihren Gesetzen für unterworfen halten, und daß beyde nicht allein gar wohl beysammen stehen können, sondern auch als nothwendig vereinigt, in demselben Subjekte gedacht werden müssen: weil sonst nicht Grund angegeben werden könnte, warum wir die Vernunft mit einer Idee belästigen sollten, die, ob sie gleich ohne Widerspruch mit einer andern genugsam bewährten sich vereinigen läßt, dennoch uns in ein Geschäft verwickelt, wodurch die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sehr in die Enge gebracht wird.„

13) „Diese Pflicht liegt aber bloß der spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freye Bahn schaffe. Also ist es nicht in das Belieben des Philosophen gesetzt, ob er den scheinbaren Wi-

derspruch heben, oder ihn unangerührt lassen will: denn im letztern Falle ist die Theorie hierüber bonum vacans; in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen, und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigenthum verjagen kann.„

14) „Doch gehört die Beylegung jener Streitigkeit gar nicht in die Gränze der praktischen Philosophie, sondern sie fodert von der spekulativen Vernunft, daß diese die Uneinigkeit, darinn sie sich in theoretischen Fragen selbst verwickelt, zu Ende bringe; damit praktische Vernunft Ruhe und Sicherheit für äußere Angriffe habe, die ihr den Boden, worauf sie anbauen will, streitig machen könnten.„

131.

Fernere Bemerkungen über diese Kantischen Sätze.

Sein irriger Begriff von Freyheit und ihrem Ursprung in uns wird enthüllet.

Ueber den Satz Nro. 6 (130.) Hr. Kant bildet sich ein, wenn beyde, Freyheit und Naturnothwendigkeit, reelle Begriffe wären, so würde folgen, daß der Mensch bey eben derselben Handlung zugleich frey und nothwendig bestimmt sey, frey nämlich als Intelligenz, der Nothwendigkeit zu handeln unterworfen als ein Glied der Sinnenwelt. Und das, sagt er, scheint wenigst sich zu widersprechen. Wir lernen diesen wahren Verstand

seiner

seiner hier angebrachten Worte klar aus dem erkennen, was er ferner von diesem Widerspruch im 9ten und 12ten folgenden Satze sagt.

Antwort. a) Wenn dem also wäre, so hätte es nicht nur den Schein eines Widerspruchs, sondern der Widerspruch stünde gewiß in voller Evidenz vor Augen. Denn **Nothwendigkeit** so zu handeln ist Mangel alles gleichzeitigen Vermögens nicht so zu handeln, und **Freyheit** so zu handeln ist gleichzeitiges Vermögen nicht so zu handeln. Und nun Vermögen und Nichtvermögen zum nämlichen sind, glaube ich, offenbar widersprechende Bestimmungen, welche denn zu gleicher Zeit in einem nämlichen Subjekt schlechthin nicht können beysammen seyn.

b) Allein der ganze Widerspruch entsteht bloß aus jener irrigen Vorstellung des Hr. **Kant**, da er sich die Freyheit als eine dem Begriffe der Vernunft allgemein wesentliche Eigenschaft vorstellt (107.); welche also für sich selbst der Vernunft ohne Wechsel unveränderlich anklebt, sie möge gleich itzt in einem Falle ohne alle Kollision mit einem widerstreitenden Triebe der Sinnlichkeit, oder itzt wieder in einem andern Falle in wirklicher Kollision mit einem solchen Gegentriebe der Sinnlichkeit versetzet seyn. Noch dazu bildet sich Hr. **Kant** die Vernunft allein als selbstthätig, und bloß deßwegen frey vor;

so wie er sich die Sinnlichkeit sowohl in ihren Vorstellungen als Neigungen bloß passiv und leidend, und eben darum der Nothwendigkeit der Natur unterworfen vorstellt. Und nun dieß alles sind eben so viele, von mir schon bis zur vollen Evidenz erwiesene Falschheiten.

Denn 1) wäre die Vernunft nur von allen Gegentrieben der Sinnlichkeit befreyt, so hörte sie in selbem Augenblicke eben darum auch auf frey in ihren Handlungen zu seyn, und der Wille müßte nothwendig begehren, was sie ihm bloß als gut, und verabscheuen, was sie ihm bloß als bös vorstellte. Er wird also bloß deßwegen frey, weil die Kraft seines Naturgesetzes, d. i. der Reiz seiner Vorstellung, durch ein dawider streitendes anders Naturgesetz, oder den Reiz der Vorstellung der Sinnlichkeit aufgehoben, und folglich bloß das Vermögen seinem nicht mehr schlechthin nöthigenden Gesetze (Moralgesetze) gemäß zu handeln übrig bleibt. Eben so würde die Sinnlichkeit durch ihren Trieb, wenn sie allein und von allem Gegentriebe der Vernunft befreyt wäre, die demselben Triebe gemäße Handlung mit Naturnothwendigkeit bestimmen. Und bloß deßwegen wird auch diese Handlung der Sinnlichkeit frey, weil die Kraft ihres Naturgesetzes, d. i. der Reiz ihrer Vorstellung, durch ein dawider geradezu streitendes anders Naturgesetz, d. i. den Gegenreiz der vernünftigen Vorstellung so aufgehoben wird, daß bloß das Vermögen ihrem nun nicht

mehr schlechthin nöthigenden Gesetze gemäß zu handeln übrig bleibt. Und so kömmt denn bloß ein gleichzeitiges Vermögen in ein Subjekt zusammen, dem Triebe des Verstandes und nicht der Sinnlichkeit gemäß zu handeln, und ein Vermögen nicht dem Triebe des Verstandes, sondern der Sinnlichkeit gemäß zu handeln. Und gerade eben dieses gleichzeitige Vermögen ist das, was wir eigentlich Freyheit nennen. Freyheit ist also offenbar das Gegentheil von aller Nothwendigkeit der dem Vernunftgesetze sowohl als dem Gesetze der Sinnlichkeit gemäßen Handlung. Freyheit selbst unter einem so bestimmten Begriff enthält sicher selbst keinen Widerspruch: weil nur Vermögen, und nicht Vermögen, zum nämlichen handeln, oder nicht handeln; nicht aber gleichzeitiges Vermögen sowohl zum handeln und nicht handeln, einen Widerspruch in sich enthalten. Sie steht auch niemal mit einer Nothwendigkeit zu handeln beysammen, sondern entsteht vielmehr bloß durch die Kollision wider einander geradezu streitender Naturnothwendigkeiten oder Naturgesetze der Vernunft und Sinnlichkeit.

2) Deßwegen dann ist bey solcher Kollision der Naturgesetze das sinnliche Begehrungsvermögen sowohl frey im Handeln nach den Trieben der Sinnlichkeit, als das vernünftige Begehrungsvermögen, d. i. der Wille frey ist im Handeln nach der Vernunft; so nämlich, wie in Abwesenheit solcher Kollision der von der Vernunft allein ohne Gegentrieb auf-

aufgefoderte Wille so wenig frey ist, als die von der Sinnlichkeit ohne Aufenthalt der Vernunft gereizte Neigung frey ist.

3) Endlich ist die sinnliche Neigung sowohl ein selbstthätiges Bemühen die ebenfalls auch selbstthätige Vorstellung des wirksamen Sinns sich zu vergegenwärtigen, als die Begierd des vernünftigen Willens selbstthätig in gleichem Verstande ist. Und so ist alles falsch, auf was Hr. Kant seine mit der Naturnothwendigkeit in einem Subjekte verbundene Freyheit gründet; welche Verbindung zuletzt nicht nur ein Schein von Widerspruch, sondern gewiß leibhafter Widerspruch wäre.

Freyheit und Nothwendigkeit läßt sich durch Erfahrung in unsern Handlungen entdecken.

* Ueber den Satz Nro. 7. (130). Hier will Hr. Kant nur wiederholen, was er oben schon behauptet hat, nämlich, daß der Begriff zwar der Naturnothwendigkeit, nicht aber der Freyheit, durch Erfahrung als objektiv gültig bestättigt werde, folglich der letztere noch problematisch wäre. Und nun dieß alles habe ich schon oben (129.) klar genug der Falschheit überwiesen.

132.

Wie konnte Hr. Kant die Realität der Moralgesetze in seiner Kri-

Ueber den Satz Nro. 8. (130.). Hier macht Hr. Kant schon wiederum das redliche Geständniß, daß ohne wirkliche Freyheit weder ein Moralgesetz, weder Moralität, weder moralische

Gesin-

Gesinnung möglich sey. Aber wie konnte denn Hr. Kant wirkliche Moralgesetze in seiner Kritik so dreuste, als den einzigen Grund des frommen Glaubens ohne weitern Beweis voraussetzen, da er die wirkliche Freyheit zu gleicher Zeit als ein Problem erkannte? Ist ohne Freyheit kein Moralgesetz möglich, so ist offenbar, wenn die Freyheit eine problematische Idee ist, auch das Moralgesetz eine bloß problematische Idee. Und dann gute Nacht der moralischen Gesinnung, und allem frommen Glauben an Gott.

tik so sicher voraussetzen, da er hier die Freyheit als eine problematische Idee erklärt?

133.

Ueber den Satz n. 9. (130.). Aber hier werden wir endlich, obschon unter sehr dunkeln Ausdrücken, der wahren Gedanken des Hr. Kant gewahr. Er setzt nämlich auf gleiche Art fest, daß, gleichwie man das Nichtdaseyn Gottes nach den Grundsätzen seiner Kritik der reinen spekulativen Vernunft eben so wenig dogmatisch behaupten könne, als er dessen Daseyn als unerweislich erklärt hatte, also auch, obschon die Wirklichkeit der Freyheit aus ganz gleichen Gründen (wegen Mangel aller Erfahrung von selber) unerweislich und unbegreiflich sey, doch auch das Nichtseyn ihrer Wirklichkeit eben so wenig positiv bewiesen werden könne; weil man nämlich auch von diesem eben so wenig einen Beweis aus Erfahrung herholen kann; den man für die Wirklichkeit einer Naturnothwendigkeit nach Hr. Kants Meinung doch

Ob Hr. Kant uns mit seinem frommen Glauben an Gott getäuscht habe, oder ob es ihm nur an Tiefsinnigkeit gefehlt habe, ist auch noch ein Problem.

noch

noch aufzubringen im Stande sey. Und nun in diesem Verstande, und in der sichern Voraussetzung, daß doch das Daseyn und Nichtseyn der Freyheit auf gleiche Art ein nie auflösliches Problem bleibt, folglich auch der subtilsten Philosophie es unmöglich ist, die Freyheit positiv wegzudogmatisiren (denn negativ hat sie ja Hr. Kant wirklich wegzuvernünfteln unternommen, da er sie als durchaus unerweislich zu beweisen glaubte) sagt itzt Hr. Kant, müsse die gemeinste Menschenvernunft wohl voraussetzen, daß kein Widerspruch zwischen Freyheit und Naturnothwendigkeit eben derselben menschlichen Handlungen angetroffen werde.

Und warum soll sie so was paradoxes schlechthin voraussetzen? „Weil sie eben so wenig den Begriff der Natur, als den der Freyheit aufgeben kann.„ Vortreflich gut! Und nun sieht es aber schon die gemeinste gesunde Menschenvernunft gar zu klar ein, daß Freyheit und Nothwendigkeit der nämlichen Handlung sich schlechthin widersprechen. Sie wird also viel eher den Begriff der Freyheit als ganz leer ansehen, weil sie doch von dem Begriffe der Naturnothwendigkeit in der Erfahrung Bestättigung findet; von blossen Vernunftideen aber schon aus der Kritik des Hr. Kant gelernt hat, daß sie nur dialektische, von keinem constitutiven, sondern nur von regulativem Gebrauche sind. Selbst von der bloß in der Idee der Freyheit ge-

gründeten Idee eines Moralgesetzes, der Moralität menschlicher Handlungen, und der Würde eines moralisch gutgesinnten Menschen, wird sie eben so denken, und sie bloß als leere Ideen der dialektischen Vernunft ansehen, welche nur regulativ, aber von keinem constitutiven Gebrauche sind, und folglich jene Achtung nicht verdienen, welche man ihnen aus eitlem Vorurtheile ihrer reellen Bedeutung beylegt. Sollte sie auch (die gemeine Vernunft) ein frommes Fürwahrhalten, oder einen frommen Glauben, vom Daseyn wirklicher Moralgesetze und Moralität voraussetzen wollen, so fragte es sich ja, auf was sich dieser ihr frommer Glaube gründen sollte?

Das fromme Fürwahrhalten (den Glaube) vom Daseyn Gottes gründet Hr. Kant bloß auf das schon vorausgesetzte gewisse Daseyn nicht nur eines allgemein schon anerkannten Moralgesetzes, sondern wirklich guter moralischer Gesinnungen. Wenn nun Freyheit, Moralgesetz, Moralität, eben so bloß problematische Vernunftideen, als selbst die Idee von Gott sind; aus welchem Grunde soll die gemeine Menschenvernunft die Realität dieser Vernunftideen ebenfalls voraussetzen, und fromm an selbe glauben? Und wo ist denn itzt der so feste Grund, aus welchem Hr. Kant seiner nagelneuen Moral, sowohl als Moraltheologie so vieles vor der spekulativen Theologie zugetrauet hat? Hat er ihr nicht selbst durch eben jene Schläge,

die er auf die letztere geführt, ganz auf gleiche Art den Boden schon ganz durchgeschlagen? Merkte er so was selbst nicht: o! so sage man mir nichts mehr von dem tiefsinnigsten grösten Denker. Merkte er es aber? He! so hat er wahrlich sehr unfein aller grossen Denker unsers Weltalters gespottet, wenn er glaubte, keiner würde es merken, wie fein er mit verstellter Moral und Moraltheologie noch heuchle.

134.

Hr. Kant bricht itzt selbst über Moral und Moraltheologie vollends den Stab.

Ueber die Sätze n. n. 10. und 11. (130.).

Hier nun bricht Hr. **Kant** selbst vollends den Stab über Moral- und Moraltheologie, und folglich über allen seinen frommen Glauben. „Wenn der Widerspruch zwischen Freyheit und Nothwendigkeit eben derselben menschlichen Handlung nicht auf überzeugende Art kann vertilget werden, so muß sie gegen die Naturnothwendigkeit durchaus aufgegeben werden;„ weil nämlich die letzte ein durch die Erfahrung als reell bestättigter Begriff, die Freyheit aber bloß eine problematische Vernunftidee ist (132.). Nun ist es aber bis zur klaren Evidenz gewiß, daß jener Widerspruch ganz unwidersprechlich ist (131. lit. a.), und von der demonstrativen sowohl als der gemeinen gesunden Vernunft klar eingesehen wird. Also weg mit Freyheit, weg mit Moral und Moraltheologie! Fein schön redlich bekennt, grosser Hr. **Kant**! Wir müssen all das Zeugs kurzum rein aufgeben.

135.

Ueber n. 12. (130.). Doch nein, sagt Hr. **Kant.** Moral und Moraltheologie sind noch, aber nur durch dieß allein zu retten, daß wir den Menschen itzt als Intelligenz, und als solche in der nämlichen Handlung (z. B. im Huren) frey, und als Phänomenon der Sinnenwelt, oder als Stück der Natur, dem Naturgesetze und dessen Nothwendigkeit unausweichlich unterworfen ansehen. a) Wie tiefsinnig! Wir können den Widerspruch nur tilgen durch das, daß wir im nämlichen Subjekte zur nämlichen Zeit ein Vermögen nicht zu huren und kein Vermögen nicht zu huren denken. b) Und zu letzt, wenn wir auch den Widerspruch doch so glücklich getilget hätten, so blieb die Idee der Freyheit, der Moral, und Moraltheologie, doch noch eben so eine bloß problematische Idee ihrer wirklichen Realität nach, als die Idee von Gott, deren Widerspruch Hr. **Kant** selbst für eben so als positiv unerweislich anerkennt. c) Itzt aber, da der Widerspruch zwischen Freyheit und Nothwendigkeit nun offenbar untilgbar, und ganz reell ist, so werden wohl Freyheit, Moral und Moraltheologie zugleich, als lauter offenbar dem durch die Erfahrung selbst bestättigten Begriffe der Naturnothwendigkeit widersprechende Vernunftideen, kurzum aufgegeben werden müssen (n. 10. und n. 11. 130.). Da wird freylich die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche noch weit mehr durch

und macht sie zu reinen Hirngespinsten.

die

die Kantische Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, als selbst durch die Kritik der reinen Vernunft, in die Enge gebracht: weil dort Freyheit und Moral noch wenigst als problematische Vernunftideen galten; hier aber werden sie zu reinen Hirngespinnsten und Antinomien der Vernunft.

136.

Hr. Kant nimmt Urlaub von Moral und Moraltheologie hinter der Thür, und wirft die Schuld auf die arme Philosophie.

Ueber n. n. 13. und 14. (130.). Hier kömmts mir gerade so vor, als wenn Hr. Kant noch hinter der Thür, wie man zu sagen pflegt, von Moral und Moraltheologie Urlaub nähme. Er sagts gleichsam mit Unwillen. Die spekulative Philosophie hat die ganze Schuld, weil sie den Widerspruch zwischen Freyheit und Naturnothwendigkeit in der nämlichen Handlung nicht zu tilgen weiß. Sie hätte den Titel des bisher von der Moral besessenen vermeinten Eigenthums, d. i. den Grund aller Moral, der nur wahre wirkliche, von aller gleichzeitigen Nothwendigkeit reine Freyheit seyn kann, besser befestigen sollen. Kann sie das nicht, so darf freylich der Fatalist mit gutem Recht sich des Titels bemächtigen, den ihm selbst in der Theorie die Erfahrung von der Realität der Naturnothwendigkeit an die Hand giebt. Bravo! Itzt lasse man mich mit Ruhe, sagt Hr. Kant ganz trotzig, und mache man mir keinen Vorwurf, daß ich in meiner Grundlegung zur praktischen Philosophie das nicht leiste, was, um eine Grundlage zur Metaphysik der Sitten zu machen, schon

zum

zum voraus von der spekulativen Philosophie hätte sollen geleistet werden. Wohl, Hr. Kant! Nur der Ausdruck sollte redlicher und deutlicher seyn. Nicht wahr? sie wollten sagen: Ich habe also dargethan, daß, gleichwie spekulative Theologie wenigst nur ein Problem ist, also Moral und Moraltheologie gar ein Hircocervus sey. Denn wenn ich auch voraussetze, es gebe außer der bloßen Sinnenwelt doch noch Dinge an sich selbst, d. i. eine Verstandeswelt; so widerspricht sich doch der Begriff eines Dings, das als Intelligenz frey, und als Stück (Phänomenon) der Natur nothwendig, in der nämlichen Handlung sich verhalten soll. Das heißt sich freylich auch in zweyerley Standpunkte versetzen; in den der Kritik, wo man noch Moral voraussetzt, um statt der wegvernünftelten Gewißheit vom Daseyn Gottes und eines künftigen Lebens noch auf eine kleine Weile einen frommen Glauben hievon zum Schild gegen den Vorwurf der Atheisterey vorzuhalten; und in jenen der Grundlegung zur Moral, wo man nach allem Grundlegen zuletzt eingesteht, man wisse von einer objektivgültigen Moral, ja selbst von der Möglichkeit derselben, noch weniger einen sichern Grund anzugeben, als von einer reellen Theologie.

137.

Itzt laßt uns nur noch einige **Anmerkungen über die zween Standpunkte machen**, in welche den Menschen versetzt zu betrachten, Hr. Kant

Was das eigentlich sey, der Mensch bloß auf

den Standpunkt der Sinnenwelt versetzt.

Kant es nun in der Moral (S. 116.) durchaus nothwendig erachtet, weil wir von beyden selbst innerstes Bewußtseyn haben. Vielleicht würde Hr. Kant uns mit einer eben so seltsamen Erklärung von einem Standpunkte aufwarten, wenn wir sie von ihm als eine uns noch schuldig gebliebene Sache noch fodern wollten, als seine übrigen Moralbegriffe seltsam sind. **Sich in einem Standpunkt bloß als Phänomenon versetzt ansehen**, heißt nach meiner Metaphysik so viel, als durch den auf sich selbst zurückgewandten selbstthätigen Blick seines Anschauens wahrnehmen (erfahren), daß man itzt bloß passive Eindrücke von äußeren, uns mittels der Sinne des Leibs afficirenden Dingen empfange, welche durch ihre Stärke den geraden Blick des äußern wirksamen Sinnes sehr vielfältig ganz bestimmend, und vor aller Ueberlegung auf sich ziehen, und mittels der auf solche Weise bloß kraft eines Naturgesetzes erfolgten Wahrnehmung, oder Gefühl ihrer objektiven angenehmen oder lästigen Eindrücke das sinnliche Begehrungsvermögen zum Wohlgefallen oder Abscheu an selben reizen.

Der Erfolg dieses Standpunktes in dem Begehrungsvermögen ist die Bemühung den zuerst bloß mittels Naturgesetze erhaltenen Anblick und Empfindung (mit Bewußtseyn des empfundenen) entweder fortzusetzen und in der Gegenwart zu erhalten, wenn es eine lustreizende Empfindung

ist,

ist, oder abzubrechen, wenn sie lästig ist. Dieser Erfolg im Begehrungsvermögen, ob er schon sowohl als der wahrnehmende erste Anblick selbst, selbstthätig ist (denn er ist nur eine Bemühung diesen Anblick fortzusetzen, oder seine Bestimmung zu verhindern) ist doch nicht frey, sondern entsteht aus Naturnothwendigkeit und aus einem Gesetze der Natur des untern Begehrungsvermögens, welches, wenn es durch keinen Gegenreiz zur nämlichen Zeit nicht zurück gehalten wird, nothwendig begehrt, was ihr bloß als gut und angenehm, und nothwendig verabscheut, was ihr bloß als bös und lästig vorgestellt wird. So begehrt das neugebohrne Kind die einmal verkostete süsse Muttermilch, und verabscheut den verkosteten bittern Wermuth. Hier also ist **der Mensch noch bloß auf den Standpunkt der Sinnenwelt gesetzt**, wo die wechselbaren obschon selbstthätigen Bestimmungen seines Erkenntnißvermögens und seines Begehrungsvermögens nach einem Naturgesetze selbst der beyden thätigen Vermögen bloß aus dem entstehen, daß die äußeren Dinge durch ihr Afficiren der Sinnlichkeit die sinnlichen Ideen, als die Gegenstände der entstehenden Gedanken und Neigungen, und mit diesen die Bedingung ihrer Möglichkeit verschaffet haben. Das untere Begehrungsvermögen also, sowohl als das untere bloß sinnliche Erkenntnißvermögen übet hier, so lange wir uns auf diesem Standpunkte allein betrachten, seine eigene Wirksamkeit nach dem eigenen Gesetze seiner Natur aus:

aus; und die äußeren Dinge verschaffen durch ihr wirksames Afficiren nur die materielle Kausalität der Ideen, als der Gegenstände, dazu her. Und nun das ist der erste Standpunkt des Menschen noch bloß als eines Stücks der Sinnenwelt; indem er allein sich in seiner ganzen Kindheit aufhält.

138.

Was das sey, der Mensch bloß auf den Standpunkt der Verstandswelt versetzt.

Setzen wir nun, dem auf diesem Standpunkte wirklich versetzten Menschen, in dem nämlichen Augenblick, da der sinnliche Anblick und das Gefühl des gegenwärtigen sinnlichen Objekts sein unteres Begehrungsvermögen zum Begehren oder Abscheu desselben reizet, stelle seine Phantasie, durch was immer für eine Associationsidee gewecket, eine andere Handlung vor, welch die Vernunft ganz deutlich und überzeugend als möglich für sich allein, aber gegen das thätige Begehren, oder den Abscheu jenes sinnlich gefühlten Objekts geradezu streitend, anbey aber ihrer ganzen Natur nach sowohl, als nach allen wirklichen Umständen, viel besser erkenne, z. B. die Uebung in einer sehr nothwendigen Wissenschaft, als ein gewisses Mittel eines vorhergesehenen viel höhern Vergnügens. Befände sich der Mensch nicht schon eben in dem Augenblicke auf dem vorher schon bestimmten Standpunkte der Sinnenwelt, und unter dem Reize des sinnlichen Gefühls zum Begehren des sinnlichen Gegenstandes, d. i. wäre die Phantasie,

und

und mittels dieser die Vernunft von und für sich selbst allein auf diesen ihren eigenen Gegenstand verfallen: so würde die Vernunft durch ihre reizende Vorstellung ihrer als möglich, und, ohne Vergleich mit einer andern gegenstreitenden, schlechthin als sehr gut vorgestellten Handlung das obere und vernünftige Begehrungsvermögen mit Naturnothwendigkeit, und kraft eines Naturgesetzes dieses Begehrungsvermögens selbst eben so, wie oben (137.) das sinnliche Gefühl das untere Begehrungsvermögen, zur empfohlenen Handlung bestimmen.

Und hier wäre also der Mensch ebenfalls noch bloß auf den Standpunkt der Verstandeswelt allein, als Intelligenz versetzt, wo die wechselbaren selbstthätigen Bestimmungen seines vernünftigen Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ebenfalls aus einem Naturgesetze selbst dieser seiner selbstthätigen beyden Vermögen bloß aus dem entstehen würden, daß die wie immer geweckte Phantasie den Stoff der Möglichkeit durch Vorstellung des Gegenstandes solcher Handlungen dazu hergeschaffet hat.

139.

Der Mensch befindet sich wirklich in einem aus beyden zu

Befindet sich aber der Mensch in dem nämlichen Augenblicke unter dem Gefühl der das untere Begehrungsvermögen reizenden Sinnlichkeit, und zugleich unter dem Reiz der nicht nur geradezu, sondern

zusammengesetzten Standpunkte.

sondern selbst im Verhältniß auf den Gegenstand des sinnlichen Gefühls seine Handlung als besser empfehlenden Vernunft, so ist er zur nämlichen Zeit in einen, von beyden vorigen ganz verschiedenen, und aus beyden zusammengesetzten Standpunkt wirklich versetzt, wo zwo eben so selbstthätige Vorstellungen, die eine der Sinnlichkeit, die andere der Vernunft, das in der That nämliche, und in sich unzertheilte Begehrungsvermögen zu ganz gegen einander streitenden Bemühungen auffodern.

140.

Hieraus gezogene Folgen stossen die ganze Deduktion des Hr. Kant von der Freyheit und Autonomie um.

Itzt folgere ich aus diesen, offenbar durch die Erfahrung selbst bewährten Begriffen, wie folgt:

I. Alle diese dreyerley Standpunkte sind drey wirkliche Stände durchgängiger Bestimmung des Menschen.

II. Sie sind also Gegenstände der Erfahrung, in derer jedem sich nicht, wie Hr. Kant (S. 118. in der viertletzten Zeile) sagt, der Mensch durch die praktische Vernunft erst durch eine ihr eigene allgemeine Idee hinein denkt, sondern wirklich als durchgängig bestimmt durch den innersten wirksamen Sinn anschaut, und erfährt.

III. Nicht zwey verschiedene Standpunkte, sondern ein zusammengesetzter Standpunkt, oder Stand einer durchgängigen Bestimmung ist es, da der nämliche sich innerst bewußte Mensch sich zu gleicher Zeit durch den Reiz des Gefühls der Sinnlichkeit, und durch die dawider geradezu streitende Auffoderung der Vernunft zu entgegen gesetzten Handlungen (Bemühungen) des Begehrens und des Abscheues gegen die nämliche Gegenstände *a priori* aufgebothen innerst erfährt.

IV. Ohne dem gleichzeitigen Reiz der Sinnlichkeit und in dem blossen Standpunkte der allein zur guten Handlung auffodernden Vernunft ist der Mensch so wenig frey, und eben so dem Naturgesetze der Vernunft unterworfen, wie er im Standpunkte der ihn allein reizenden Sinnlichkeit, und ohne dem gleichzeitigen Gegenreiz der Vernunft nicht frey, sondern dem Naturgesetze der Sinnlichkeit unterworfen wäre: und dieß deßwegen, weil in jedem solchem Falle nur jene Bemühung des Begehrungsvermögens allein möglich wäre, zu der allein durch die Vorstellung des Gegenstands und dessen Reizes die Bedingung ihrer Möglichkeit vorhanden wäre.

V. Hr. Kant eignet also ganz irrig der Vernunft in jedem Standpunkt Freyheit, und der Sinnlichkeit allein immer Naturnothwendigkeit zu.

VI. Wenn also der Vernunft in dem dritten zusammengesetzten Standpunkte Freyheit zukömmt, so muß die Nothwendigkeit jenes ihr eigenen Naturgesetzes, kraft dessen sie, wenn sie ohne Kollision mit dem Naturgesetze der Sinnlichkeit allein ihren Reiz auf das Begehrungsvermögen ausübte, unausbleiblich dieses zur ihr gemäßen Handlung bestimm n würde, durch den Zusammensatz des Gegenreizes der Sinnlichkeit aufgehoben, und dem Begehrungsvermögen die freye Macht nicht nach ihrem Gesetze zu handeln verschaffet werden.

VII. Aber nun muß aus ganz gleichem Grunde durch den Zusammensatz des Gegenreizes der Vernunft auch die Nothwendigkeit des Naturgesetzes der Sinnlichkeit ebenfalls aufgehoben werden, mit welcher diese, ohne der Kollision mit dem Naturgesetze der Vernunft, das Begehrungsvermögen eben so unausbleiblich bestimmen würde; und folglich muß alsdann dem Begehrungsvermögen dadurch auch die freye Macht nicht nach dem Gesetze der Sinnlichkeit zu handeln verschaffet werden; d. i. die Sinnlichkeit muß in dem zusammen-

gesetzten Standpunkte eben sowohl frey seyn als die Vernunft; oder was eben so viel ist, in solchem Falle bestimmt weder das Naturgesetz der Vernunft, weder das Naturgesetz der Sinnlichkeit, eine Nothwendigkeit in dem Begehrungsvermögen, dem einen, oder dem andern dieser gegeneinander streitenden Gesetze gemäß zu handeln.

VIII. Hr. Kant erdichtet sich also offenbar, und selbst gegen die innerste Erfahrung, einen zweyfachen verschiedenen Standpunkt, im Bezuge auf deren einen die nämliche Handlung frey, im Bezuge aber auf den andern nothwendig wäre. Da doch Naturnothwendigkeit nur in der Zertheilung, Freyheit nur in der Zusammensetzung beyder Standpunkte, der reizenden Sinnlichkeit und Vernunft Platz haben, folglich nie Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich in einem durchgängig bestimmten Standpunkte auf die nämliche Handlung fallen können.

141.

Verschiedene Bestimmung des Kantischen Begriffes von Freyheit

Unterdessen, da Hr. Kant die Freyheit immer bloß der Vernunft, die Naturnothwendigkeit aber der Sinnlichkeit (welche er ohnehin für bloß passiv hält) eigen macht, so sollte man wohl glauben, er anerkenne gar keine Freyheit in sinnlichen Hand-

bloß der Vernunft, drücken keine wahre, noch wirkliche Freyheit aus, sondern nur wirkliche Nothwendigkeit bloß sinnlicher Handlungen.

Handlungen, so wie er offenbar keine Naturnothwendigkeit in vernünftigen Handlungen erkennt. Aber so fiel ja wiederum niemal Freyheit und Naturnothwendigkeit zugleich auf die nämliche Handlung. Ueberall findet sich bey Hr. Kant nichts als Widerspruch; wobey sich freylich nichts erklären läßt. Er erklärt „die Freyheit a) als eine blosse Eigenschaft der Vernunft (S. 119.), als eine Vernunftidee, welche in Ansehung der Sinnenwelt eine bloß negative Idee sey, weil diese der Vernunft in Bestimmung des Willens keine Gesetze giebt, b) die aber nur in diesem einzigen Punkte positiv sey, daß jene Freyheit, als negative Bestimmung, zugleich mit einem positiven Vermögen und so gar mit einer Kaussalität der Vernunft verbunden sey, welche wir einen Willen nennen, so zu handeln, daß das Princip der Handlungen der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache, d. i. der Bedingung der Allgemeingültigkeit der Maxime, als eines Gesetzes gemäß sey. c) Würde sie aber, sagt er ferner, noch ein Objekt des Willens aus der Verstandeswelt, d. i. eine Bewegursache, herholen, so überschritte sie ihre Gränze, und maßte sich an, etwas zu kennen, wovon sie nichts weiß.

Man bemerke dann in diesen Erklärungen des Hr. Kant über seinen Begriff von Freyheit,

1) Daß

1) Daß er zwar die Freyheit bloß der Vernunft als ein positives, von aller schlechthin nöthigenden Bestimmung der Sinnlichkeit freyes Vermögen erklärt, aber mit keinem Worte sich darüber erklärt, ob die dem Gesetze der Vernunft gemäße Handlung des Willens, da sie durch keine widrige Bestimmung der Sinnlichkeit nicht kann gehindert werden (denn sonst wäre sie ja nicht von dieser frey), auch von allem Naturgesetze der Vernunft selbst frey sey, und ob dem Willen ein gleichzeitiges Vermögen zukomme, selbe zu bewirken und zu unterlassen.

2) Eben so wenig erklärt sich Hr. Kant über die dem Gesetze der Sinnlichkeit gemäße Handlungen, ob etwa eben so wenig die Vernunft der Sinnlichkeit in Bestimmung des Begehrungsvermögens ein Gesetz gebe; vielmehr äußert er sich als ob die Sinnlichkeit durch ihr eigenes Naturgesetz wahre Nothwendigkeit in die demselben gemäße Handlungen bringe.

3) Wir haben also in des Hr. Kant Begriffe von einer freyen Handlung bloß folgende Bestimmungen: a) eine von aller Bestimmung der Sinnenwelt und ihrer Gesetze freye, b) bloß durch die Vernunft selbstthätig bestimmte, c) und deßwegen dem Gesetze der Vernunft, als welche nur allgemein denkt, mittels ihrer Allgemeingültigkeit gemäße Handlung. Und nun ist es freylich

ganz

ganz offenbar, daß jede gute, und der Vernunft gemäße Willenshandlung frey seyn müsse. Und wenn dieß der ganze Begriff von Freyheit ist, so widerspricht sich Freyheit und Nothwendigkeit nicht im geringsten.

Aber alsdann sehe ich nicht, wie es nur gedacht werden möge, daß die dem Gesetze der Vernunft widrigen, und ganz nach dem Gesetze der Sinnlichkeit bestimmten Handlungen ebenfalls noch frey sind, nnd wie „die Vernunft seinem eigentlichen Selbst, d. i. seinem Wille eine Nachsicht zuschreiben (d. i. ihn davon für einen freyen Urheber beurtheilen) könne, die sie gegen die Neigungen und Antriebe der Sinnlichkeit tragen könnte, wenn sie diesen zum Nachtheil der Vernunftgesetze des Willens Einfluß auf seine Maximen einräumete.., (S. 118.). Kurz: wenn Hr. **Kant** die Sinnlichkeit allein auf einen **wirklichen** Standpunkt versetzt annimmt, und die Vernunft auf einen bloß allgemein gedachten, nicht als wirklich **anschaulichen** Standpunkt versetzt; so mag die Freyheit der Vernunft vielleicht als möglich gedacht seyn, wirklich aber wird nur die Naturnothwendigkeit der passiven Sinnenwelt bleiben; und so wird die praktische Vernunft uns ein blosses Ideal von Freyheit und Moralgesetzen, wie die theoretische Vernunft (nach dem Sinne des Hr. **Kant**) ein blosses Ideal von Gott liefern. Und dann mag er allein den frommen Glauben von der Wirklichkeit des einten dieser

Ideale

Ideale auf das andere Ideal gründen. Das wunderlichste ist, daß Hr. **Kant**, nachdem er sich einmal in Kopf gesetzet hat, wir können weder von der Natur der äußern Sinnenwelt, noch der Verstandeswelt (außer dem **Standpunkt**, den sich in dieser bloß die Vernunft denkt, **um sich selbst als praktisch zu denken** S. 119.) das mindeste wissen, schlechthin nicht will, daß man die allgemeinen Vernunft- oder Moralgesetze aus der Natur der Verstandeswelt als einem Objekte bestimmen, und aus selber als einem Princip erkennen könne. Bloß aus der Allgemeinheit und Selbstthätigkeit des vernünftig handelnden Willens, der aber doch alle Menschen, ohne ihre Natur zu kennen, als Zwecke, wie sich selbst, behandle, sollen sie hergeleitet werden. Das laß ich mir eine hohe Art von Moral seyn; welche freylich so wenig, als die Freyheit selbst, irgend einem zu erklären möglich wäre. Und nun

142.

Höre man noch, wie Hr. **Kant** zum Beschluß seiner seltsamen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von S. 120. an bis S. 127. selbst zu erweisen sich streng bemühe, daß es sich auf keine Art erklären lasse a) **wie reine Vernunft praktisch seyn könne, oder wie Freyheit möglich sey**, b) **wie ein kategorischer Imperativ eines Moralgesetzes**, d. i. **wie ein wahres Moralgesetz selbst möglich sey.**

Hr. Kant beweiset so gar selbst, daß es sich durchaus nicht erklären lasse, 1) wie Freyheit möglich sey:

Das

Das erste erweist er (S. 120.) mit folgendem: „Wir können nichts erklären, als was wir auf Gesetze zurückführen können, deren Gegenstand in irgend einer Erfahrung gegeben werden kann. Freyheit aber ist eine blosse Idee, deren objektive Realität auf keine Weise nach Naturgesetzen, mithin auch nicht in irgend einer Erfahrung, dargethan werden kann, die also darum, weil ihr selbst niemals nach irgend einer Analogie ein Beyspiel unterlegt werden mag, niemals begriffen, oder auch nur eingesehen werden kann. Sie gilt nur als nothwendige Voraussetzung der Vernunft in einem Wesen, daß sich eines Willens, d. i. eines vom blossen Begehrungsvermögen noch verschiedenen Vermögens (nämlich sich zum Handeln als Intelligenz, mithin nach Gesetzen der Vernunft, unabhängig von Naturinstinkten, zu bestimmen) bewußt zu seyn glaubt. Wo aber Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt nichts übrig als Vertheidigung, d. i. Abtreibung der Einwürfe derer, die tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgeben, und darum die Freyheit dreust als unmöglich erklären. Man kann ihnen nur zeigen, daß der vermeintliche Widerspruch nirgend anders liege, als darinn, daß, da sie, um das Naturgesetz in Ansehung menschlicher Handlungen geltend zu machen, den Menschen nothwendig als Erscheinung betrachten mußten, und nun, da man von ihnen fodert, daß sie ihn als Intelligenz,

doch auch als Ding an sich selbst denken sollten, sie ihn immer auch da noch als Erscheinung betrachten: wo denn freylich die Absonderung seiner Kaussalität (d. i. seines Willens) von allen Naturgesetzen der Sinnenwelt in einem und demselben Subjekte im Widerspruche stehen wurde; welcher aber wegfällt, wenn sie sich besinnen, und, wie billig, eingestehen wollten, daß hinter den Erscheinungen doch die Sachen an sich selbst (obzwar verborgen) zum Grunde liegen müssen, von deren Wirkungsgesetzen man nicht verlangen kann, daß sie mit denen einerley seyn sollten, unter denen ihre Erscheinungen stehen.„

143.

Lasset uns die von allen Seiten hervorstechenden Absurditäten dieser Vernünfteley zu erst bemerken, ehe wir dem zweyten Beweise Gehör geben.

Absurditäten dieses Beweises, und doch noch eine Freyheit voraussetzen wollen.

1) Die Frage ist, wie Freyheit möglich sey. Und Hr. Kant sagt, das lasse sich nicht erklären, weil man von Freyheit keine Erfahrung haben kann. Gesetzt aber, wir hätten eine Erfahrung von Freyheit; so wüßten wir zwar, daß sie wirklich existirte. Wüßten wir aber deßwegen schon, wie sie möglich wäre? Wir wissen längst, daß unsere metaphysischen Begriffe mit aller ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit wirklich sind, und doch wußten weder Hr. Kant, noch manche andere

dere Herren Metaphysiker es sich zu erklären, wie es möglich wäre, aus einzelner zufälliger Erfahrung allgemeine und nothwendige Begriffe durch Abstraktion zu überkommen.

Offenbar nämlich ist der Grund der Möglichkeit einer Sache gemeiniglich ganz von dem Grunde des Daseyns unterschieden; und noch oben darauf erfahren wir von einer Menge Sächelchen, daß sie wirklich da sind, von denen wir deßwegen doch weder die Gründe ihres Daseyns, noch ihrer Möglichkeit einsehen; so wie wir von vielen die spekulative Möglichkeit einsehen, ohne zu wissen wie sie praktisch (extrinsece) möglich sind. Wenn ich erfahre, daß was wirklich ist, so weiß ich zwar gewiß, es sey möglich. **Wie es aber möglich sey**, von dem weiß ich deßwegen allein noch sauber nichts. Greift Hr. **Kant** nicht mit Händen, daß man über Erfahrung hinaussehen müsse, um zu erkennen, **wie was immer möglich sey**? Ich kann aber doch, wenn ich nur einen deutlichen Begriff von der Sache habe, ganz wohl beweisen, daß sie spekulativ (intrinsece) gewiß möglich, d. i. von allem Widerspruche frey sey. Und sollte mir jemand einen Widerspruch in so einem Begriffe ziemlich klar zeigen, den ich nicht wenigst eben so deutlich aufzulösen im Stande wäre: so ließ mir meine Logik nie zu, die Realität und Wirklichkeit so eines Begriffes schlechthin vor-

aus-

auszusetzen. Nun sagt Freyheit und Nothwendigkeit der nämlichen Handlung nach meinem Begriffe sehr deutlich einen Widerspruch. Wenn also Hr. Kant mir diesen Widerspruch nicht eben auch deutlich auflöst, so kann ich ihm das heuchlerische Voraussetzen der Freyheit keineswegs passiren lassen.

2) Hr. Kant läßt keine Erfahrung von wirklicher Freyheit irgend einer Willenshandlung zu, sondern nur von dem Bewußtseyn eines Willens, welcher nie anderst als unter der Idee der Freyheit handeln kann (108.). Und selbst diese Idee stellt nicht absolute Freyheit vor, sondern nur relative Freyheit, d. i. eine Freyheit des Willens von fremden, ihn vollständig bestimmenden Ursachen; wo doch unerweislich bleibe, ob es nicht durch eigene Naturgesetze seiner Kaussalität zum Handeln bestimmt werde. Und nun wozu, aus welchem Grunde sollen wir denn itzt selbst eine absolute Freyheit voraussetzen, welche doch zur Voraussetzung selbst eines wahren Moralgesetzes schlechthin nothwendig ist?

3) Wäre der Mensch wirklich frey, so müßte es eine wenigst selbe bestättigende Erfahrung von Freyheit geben. Denn eine wirkliche freye Handlung des Willens ist offenbar ein unmittelbarer Gegenstand des innern Sinns, welcher deßwegen

nach Hr. Kant unter der Form des innern Sinns, d. i. der Zeit erscheint. Deßwegen, wenn auch schon Freyheit selbst nur eine Vernunftidee a priori wäre, wie z. B. die Nothwendigkeit nach Hr. Kant nur ein Verstandesbegriff ist, so müßten wir doch eben sowohl die Idee der Freyheit, als den Begriff der Nothwendigkeit (125. n. 4.) durch Erfahrung bestättiget finden; und wie es Handlungen giebt, welche wir unter den Begriff der Nothwendigkeit (nach dem dritten Postulat des Hr. Kant in seiner Kritik S. 234.) subsumiren können, so müßten wir auch die wirklich freyen Handlungen unter die Vernunftidee der Freyheit subsumiren können. Da nun Hr. Kant eben dieß durchaus läugnet (125. n. 5.), so können wir ihm auch die Voraussetzung einer wahren Freyheit keineswegs zugestehen.

4) Daß der Mensch als ein Glied der Verstandeswelt unter andern Naturgesetzen stehe, als so fern er ein Stück der Sinnenwelt ist, das ist gar kein Beweis, daß er als Intelligenz frey seyn könne. Denn nicht nur der Wille, sondern selbst der Verstand schon in seinen Verstandsbegriffen ist frey von den Naturgesetzen der Sinnenwelt, ja giebt nach Hr. Kant vielmehr der Natur der Sinnenwelt selbst a priori ihre Gesetze (Krit. S. 127.), verhält sich in jenen ganz selbstthätig, und nicht mehr passiv. Und doch wird ja Hr. Kant nicht

vor-

voraussetzen wollen, auch der Verstand sey schon im Denken frey.

5) Allein zum Glücke habe ich schon oben (127. 128.) deutlich erwiesen, daß wir in uns selbst wirklich Handlungen des guten Willens unterscheiden, derer die einten frey, die andern aber nicht frey sind; so wie wir auch Handlungen des bösen Begehrungsvermögens unterscheiden, derer wiederum die einten frey, die andern nicht frey sind. Wenn also des Hr. Kant Beweis richtig wäre, so müßten wir doch noch die Möglichkeit der Freyheit erklären, und den uns vorgeworfenen Widerspruch auflösen können.

144.

Der Beweis des zweyten, daß es sich nicht erklären lasse, wie ein kategorischer Imperativ eines Moralgesetzes, d. i. wie ein Moralgesetz selbst möglich sey, lautet bey Hr. Kant (S. 121. 122.) also:

Hr. Kant beweiset 2) daß es sich nicht erklären lasse, wie ein Moralgesetz möglich sey.

a) „Wir nennen, sagt er, die Grundlage in uns zu dem Interesse, welches der Mensch an moralischen Gesetzen nehmen soll, das moralische Gefühl, welches fälschlich für das Richtmaaß unsrer sittlichen Beurtheilung von einigen ausgegeben worden, da es vielmehr als die subjektive Wirkung,

die

die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß, wozu Vernunft allein die objektiven Gründe hergiebt.

b) Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich afficirten Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freylich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust, oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen.

c) Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, d. i. a priori begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe. Denn das ist eine besondere Art von Kausalität, von der, wie von aller Kausalität wir gar nichts a priori bestimmen können, sondern allein die Erfahrung darum befragen müssen.

d) Da diese aber kein Verhältniß der Ursache zur Wirkung, als zwischen zwey Gegenstände der Erfahrung, an die Hand geben kann;

e) hier aber reine Vernunft durch bloße Ideen (die gar keinen Gegenstand für Erfahrung abgeben) die Ursache von einer Wirkung, die freylich in der Erfahrung liegt, seyn soll; so ist die Erklärung,

rung, wie und warum uns die Allgemeinheit der Maxime des Gesetzes, mithin die Sittlichkeit interessire, uns Menschen ganz unmöglich.

f) So viel ist nur gewiß, daß es nicht darum für uns Gültigkeit hat, weil es interessiret, (denn das ist Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zum Grunde liegenden Gefühl, wobey sie niemals sittlich gesetzgebend seyn könnte) sondern daß es interessirt, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserm Willen als Intelligenz, mithin aus unserm eigentlichen Selbst entsprungen ist; was aber zur blossen Erscheinung gehört, wird von der Vernunft nothwendig der Beschaffenheit der Sache an sich selbst untergeordnet.„

145.

Und nun wie viel Unrichtiges und Falsches, ja wie viele Mängel einer bessern Kenntniß von Psychologie, verräth dieser Beweis schon wieder. Man vernehme es.

Auch dieser sein Beweis enthält lauter unrichtige, falsche und unpsychologische Sätze.

a) Hr. Kant sah es durch seine gemeine Vernunft ein, daß der primitive Akt, den Vernunft durch ein Moralgesetz in dem vernünftigen Willen bewirken muß, und der allen übrigen Affekten

durch seine herrschende Macht befehlen muß, eine Liebe des Wohlgefallens an einem ihm vorgestellten schlechthin guten, und unmittelbar lustreizenden Gegenstande seyn muß (100. 102.). Er nennt diesen Akt die **Grundlage des ganzen Interesse**, welches wir an einem Moralgesetze nehmen können, und die **subjektive Wirkung**, die das **Gesetz auf den Willen ausübt**, wozu die **Vernunft allein die objektiven Gründe hergebe.** Bis daher geht alles ganz recht. Nur müssen wir die Verschiedenheit der Kaussalität, welche bey diesem primitiven Akt des Willens entzwischen kömmt, wohl unterscheiden, nämlich des Gesetzes, der Vernunft und des Willens selbst. Die Vernunft giebt die objektiven Gründe zu diesem primitiven Willensakt her, d. i. sie stellt das objektive schlechthin Gute als solches, d. i. als lustreizend, wirksam denkend vor, d. i. sie bewirkt das Urtheil oder die Kenntniß davon. Die Vorstellung selbst davon ist das Gesetz, und die materielle Kaussalität oder blosse Bedingung der Möglichkeit, welche durch den Reiz des Guten, das sie vorstellet, dem Willen das kategorische Aufboth zur Liebe des Wohlgefallens an seiner Güte macht. Endlich der Wille selbst, welcher den primitiven Akt erweckt, und sich gleichsam abgewinnen läßt, ist das wirksame Princip desselben. Doch irrt sich Hr. **Kant** sehr, daß er diesen primitiven Akt des Willens ein **Gefühl**, und ein **moralisches Gefühl** nennt. Denn, wie ich schon sonst erwie-

erwiesen habe, Gefühl ist keine Wirkung des Willens, sondern eine blosse Empfindung des Sinnes (5.), und Moralität läßt sich auch nicht durch den Sinn empfinden, sondern ist ein eigentlicher Gegenstand der Vernunft, (16. 18.) und es giebt eben deßwegen offenbar kein moralisches Gefühl.

b) Um den Willen zu einer Liebe des absoluten Wohlgefallens zu reizen ist auf Seite der Vernunft mehr Kaussalität nicht vonnöthen, als daß sie die gewisse Vorstellung eines schlechthin lustreizenden, wahren, und so grossen Gutes bewerkstelige, dessen Genuß zu erreichen eine vom Moralgesetze gebothene Handlung ein Mittel sey, daß die lustreizende Vorstellung der Vernunft durch die Wahrheit und Größe des Guts, das sie vorstellt, ein hinreichendes Verhältniß ihres Reizes gegen die eben denselben Willen reizende Gewalt der entgegen gesetzten Vorstellung der Sinnlichkeit erhalte.

c) Könnten wir es nun a posteriori durch Erfahrung beweisen, daß ein blosser Gedanke, der selbst nichts sinnliches an sich hat, durch blosse Vorstellung eines bloß noch möglichen, aber schlechthin lustreizenden Guts (nicht eine Empfindung der Lust oder Unlust; denn wie macht wohl Hr. Kant mit einer so unverzeihlichen Schwankung seiner Ideen itzt die subjektive Wirkung des Gese-

tzes auf den Willen, die Liebe des Wohlgefallens, das er zuvor erst Gefühl nannte, hier wieder zu einer Empfindung, welche nur gegenwärtige und wirkliche Dinge zu Gegenständen haben kann?) Liebe des Wohlgefallens, und zwar eine herrschende solche Liebe herfürzubringen pflege; so möchten wir es ja wohl durch Abstraktion von solcher Erfahrung allgemein a priori einsehen, und begreifen können, wie so was schlechthin für sich möglich sey: da ja nach Hr. Kant selbst das, was sich erfahren läßt, auch erklärt, eingesehen und begriffen werden kann.

d) Und zum Glücke haben wir ja Erfahrung der Menge nach von dieser Art der Kaussalität und Wirkung, d. i. von der Verhältniß der Gewalt eines objektiven, bloß noch als möglich durch Vernunft vorgestellten Guts auf den Willen um diesem zur Bedingung der Möglichkeit (causa materialis) und lockendem Reize zur herrschenden Liebe des Wohlgefallens zu dienen; von welchem dann der Wille selbst die wirksame Ursache ist. So reizt die Vorstellung des bloß möglichen Vergnügens an einer grossen Erfindung den Gelehrten zu einer so herrschenden Vorliebe des Wohlgefallens an selber, daß er Nächte mit Studieren durchwachet. Eben so reizt den Ehrbegierigen die Vorstellung des bloß noch möglichen, durch Heldenthaten zu eroberenden Ruhms ꝛc. ꝛc. Ein blos-

ser Gedanke von der Möglichkeit des gegenwärtigen Genusses eines absoluten Gutes, der selbst noch nichts von wirklicher Empfindung desselben in sich enthält, reizt herrschende Liebe des Wohlgefallens an selbem, und mittels dessen thätige Begierde seines gegenwärtigen Genusses. Denn wozu verlangt wohl Hr. Kant, daß man es schon voraussetze, alles Angenehme und Lustreizende sey nur ein bloß der Sinnlichkeit eigener Gegenstand. Weiß er denn gar nichts von wahren vernünftigen Vergnügen und Lust?

e) Nicht deßwegen also, mein wertheſter Hr. Kant, nicht deßwegen ist es Ihnen (nur Ihnen) unmöglich zu erklären, wie das Moralgesetz uns interessiren, und so hohe Achtung für sein Aufboth abdringen könne; weil die reine, dasselbe vorstellende Vernunft durch blosse Ideen die materielle Ursache (cauſſa materialis) von einer Wirkung des Willens, d. i. von einer herrschenden Liebe des Wohlgefallens seyn soll: sondern bloß deßwegen, weil bloß die Allgemeinheit der Maxime und deren selbstthätiges Wesen, in deren Vorstellung sie allein die ganze Kraft des Aufboths von einem Moralgesetze setzen, die hinlängliche lustreizende Vorstellung eines schlechthin für sich selbst so einer Liebe würdigen Guts nicht ist, die Kraft genug in sich enthielte den Willen zu so einer über alle Liebe sinnlicher lustreizender Güter herrschenden Vorliebe zu reizen.

f)

f) Bey dieser Stelle des Hr. Kant (S. 123.) geht wieder alles hinterfür. Gewiß ist, daß das interessirende Moralgesetz, als eine Vorstellung der Vernunft von einem objektiven Princip, bloß eine Art von einer intentionellen und materiellen Kaussalität, als Bedingung der Möglichkeit für eine Liebe des Wohlgefallens, über den dieses Wohlgefallen selbst thätig wirkenden Willen auszuübe; und daß das Moralgesetz diese ihre Kaussalität nicht erst aus der Wirkung des Willens, oder dessen wirklich an ihm genommenen Interesse, sondern bloß durch die wirksame Kraft der vorstellenden Vernunft wirklich erhalte.

146.

Freyheit und praktische Vernunft sind weder einerley, wie es Hr. Kant glaubt, weder nothwendig mit einander verbunden.

I. Es ist also nicht wahr, was Hr. Kant ferner auf S. 124. sagt, nämlich 1) daß ein kategorisches Aufboth (Imperativ) für das Begehrungsvermögen nur allein unter der Voraussetzung der Idee der Freyheit möglich sey, 2) daß man diese Idee nothwendig voraussetzen müsse, um einen praktischen Vernunftgebrauch sich vorzustellen. Denn auch die Sinnlichkeit biethet das untere Begehrungsvermögen kategorisch zu den ihren Gegenständen entsprechenden Neigungen kategorisch ohne alle eigene Freyheit auf. Und die Vernunft, außer dem Widerstreit mit der Sinnlichkeit, gebiethet kategorisch über den Willen, ohne diesem

eine

eine Freyheit zu überlassen (126. 127.). Es ist auch folglich gar keine Nothwendigkeit die Idee der Freyheit bey allen Willenshandlungen, und noch minder selbe bey allen der Sinnlichkeit gemäßen Handlungen eines vernünftigen Wesens vorauszusetzen.

II. Es ist ferner gar nicht einerley, wie Hr. Kant S. 125. uns glauben machen will, zeigen, wie die Vernunft praktisch seyn, das ist, den Willen praktisch zu handeln kategorisch auffodern könne, und zeigen, wie Freyheit möglich sey. Denn nicht alles Wollen, zu dem die praktische Vernunft kategorisch auffodert, ist frey (126. 127.), und es giebt ja ein freyes Wollen, zu dem die Vernunft nicht nur nicht praktisch auffodert, sondern so gar von selbem kategorisch abbiethet.

147.

Wahrer Grund, warum Hr. Kant nichts vom Grunde einer Moral ausfindig zu machen im Stande war.

Wollte es Hr. Kant gerne wissen, woher es komme, daß er bey seiner unternommenen Grundlegung zu einer Moral gar keinen Schritt fortkommen konnte, so erinnere er sich, daß er unternahm den Grund von Weisheit, d. i. praktischer Vernunft zu legen. Da nun Weisheit offenbar nichts als sichere und deutliche Kenntniß des uns als letzten Zweckes möglichen größten Gutsgenusses, und der besten Mittel diesen zu erreis

reichen, ist; wie sollt' er einen festen Grund von wahrer Weisheit der Vernunft zu legen mehr im Stande seyn, nachdem er uns, oder wenigst sich selbst, die spekulative Wissenschaft von allem Guten und allem möglichen Gutgenusse, der nicht sinnlich ist, und sich durch Sinnlichkeit nicht wirklich erfahren läßt, rein wegvernünftelt hat? Wollte er seiner Idee von der blossen Dialektik der die Erfahrung überfliegenden Vernunft getreu bleiben, so sollte er gar keine Gesetze für vernünftige Wesen, als bloß solche, setzen, sondern, wie er die Vernunft nur als richtig gebraucht wissen will, da sie den Verstand auf Erfahrung einschränkt, so sollt' er auch keine andere Regeln für den verständigen Willen erkennen, als welche die Erfahrung und Sinnlichkeit bestättigte.

Allein so eine Fortsetzung seines Systems wäre gar zu arg für die noch schüchternen Gemüther ausgefallen. Lieber setzte er gegen alle seine eigenen spekulativen Gründe doch noch das wirkliche Daseyn von Moralgesetzen voraus, und giebt zum Grunde der Nothwendigkeit so einer Voraussetzung bloß die Idee jener Vernunft an, welche er in ihren Ideen schon überhaupt als eine schalkhafte Gaucklerinn angegeben hatte. Ja er läßt so gar itzt wieder eine ganze Welt von Verstandswesen sowohl als eine äußere Sinnenwelt zu, die er beyde schon durch erprobte Paralogisme und Antinomien rein wegraisonnirt hatte. Unterdessen, da er

aus

aus allem am wenigsten was von dem nachgeben will, was er von der Unmöglichkeit einer Wissenschaft, vom Daseyn Gottes als unsers höchsten Guts, Oberherrn und allgemeinen Gesetzgebers behauptet hatte: so findet er bey allem seinem Zurückzaudern nirgend einen Grund von Weisheit und einem Moralgesetze, und nachdem er oben drauf noch alle wie immer in Moralität einschlagende Begriffe verwirrt, und oberste Principien von Moralität gegeben hat, in welchen der feinste Denker kaum mehr einen wahren Sinn einer praktischen Regel entdecken kann, bekennet er die absolute Unmöglichkeit zu erklären, wie ein Moralgesetz möglich sey, und schließt mit kaltem Blute in dem einmal angenommenen Meistertone (S. 126.):

148.

„Hier ist nun die oberste Gränze aller moralischen Nachforschung, welche aber zu bestimmen auch schon darum von grosser Wichtigkeit ist, damit die Vernunft nicht einerseits in der Sinnenwelt, auf eine den Sitten schädliche Art, nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herum suche, anderer Seits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transcendenter Begriffe, unter dem Name der intelligibeln Welt, kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen und

Hr. Kant macht einen kaltblütigen, aber sehr bedenklichen Beschluß seiner Grundlegung zur Moral.

sich

sich unter Hirngespinnsten verliehre. Uebrigens bleibt die Idee einer reinen Verstandeswelt, als eines Ganzen aller Intelligenzen, wozu wir selbst, als vernünftige Wesen (obgleich andrer Seits zugleich Glieder der Sinnenwelt), gehören, immer eine brauchbare und **erlaubte** Idee zum Behufe eines vernünftigen Glaubens, wenn gleich alles Wissen an der Gränze derselben ein Ende hat, um durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs **der Zwecke an sich selbst**, (vernünftiger Wesen), zu welchen wir nur alsdann als Glieder gehören können, wenn wir uns nach Maximen der Freyheit, als ob sie Gesetze der Natur wären, sorgfältig verhalten, ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze in uns zu bewirken.„

149.

Anmerkungen darüber, und Bezweiflung der Absicht des Hr. Kant bey seiner tiefsinnigen Bemühung.

Anmerkungen über diesen Beschluß der Kantischen Grundlegung zur Moral.

1) Glaubt also Hr. **Kant** wirklich, daß die Gränzen aller moralischen Nachforschung eben diese sind, die er gesetzt hat? Freyheit, Moralität, Moralgesetz sind problematische Vernunftideen, deren Möglichkeit nicht zu erklären ist, weil sie durch keine Erfahrung kann bewährt werden?

2) Und diese Gränzbestimmung aller moralischen Nachforschung ist deßwegen von grosser

Wich-

Wichtigkeit, damit man den ersten Grund von einer Moral weder von der Sinnenwelt, weder von einer intelligibeln Welt herhole? Und woher denn? Etwa lieber gar keinen annehme? Denn jener, den Hr. Kant noch allein in seinen dreyen obersten Principien angiebt, ist wirklich nicht fähig ein vernünftiges Wesen zu interessiren; wie er es selbst eingesteht. Hr. Kant will also ernstlich, man soll so wenig ein Princip für die Moral aus der Erkenntniß Gottes und eines künftigen Lebens, als aus der Erfahrung der Sinnlichkeit herholen? Und nun bleibt ja ohnehin keine spekulative Grundkenntniß mehr übrig, ohne welche keine praktische möglich ist.

3) Doch erklärt Hr. Kant, es sey doch noch erlaubt sich der Idee einer Verstandeswelt zu gebrauchen zum Behufe eines vernünftigen Glaubens. Was für eines Glaubens? Daß es ein Moralgesetz gebe? Oder nur, daß es einen Gott gebe? Aber wir haben nun itzt eben so sehr einer Stütze für den ersten, als für den zweyten Glauben nöthig; weil Moralgesetz, nicht minder als das Daseyn Gottes, eine bloß problematische Idee ist. Soll aber bloß die Idee einer Verstandeswelt die einzige Stütze eines frommen Glaubens seyn von unsrer Verbindung zu Moralgesetzen, und dann erst dieser fromme Glauben an verbindende Moralgesetze soll die Stütze eines vernünftigen frommen Glaubens an das Daseyn Gottes werden?

den? Und ich glaube für gewiß, wenn man einmal sich ganz ins Kantische System hineingedacht hat, so höre aller Glaube an Moralgesetze und ans Daseyn Gottes auf, und für die Verstandeswelt werde man Achtung haben bloß so weit, als es die Furcht vor fremder Uebermacht, und das eigene Interesse, rathen wird. Denn das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst, eben darum weil es ein blosses, und noch dazu ein von aller kategorischen Kraft leeres Ideal ist, dem selbst so gar alle Erfahrung von Seite der übrigen Mitglieder dieser Verstandeswelt so sehr widerspricht, wird gar keine herrliche Wirkungen von festen moralischen Gesinnungen herfürzubringen im Stande seyn. Hr. **Kant**! das wäre mit Moraltheologie, und Moral selbst, gar zu fein gespottet. Ihr Herren Anbether des grossen **Kants**! seyd ihr von ihm geäffet worden? oder spotten einige vielleicht nur unser eben so fein, wie er selbst?

München,
gedruckt bey Joseph Zängl, Stadtbuchdrucker.
1789.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Verbesserungen.

S. 79. Lin. penult. Willen, lies: Willen)
— 90. — 21. so wir doch, lies: so wird doch
— 97. — 26. immer, lies: nimmer
— 105. — 6. sagt er: lies: sagt er,
— 110. — 14. sey, lies: halte
— 127. — 23. immer, lies: nimmer
— 185. — 20. hätte er eine, lies: hätte eine
— 201. — 16. so eben so, lies: eben so
— 210. — 25. zu wollen, lies: zu wissen
— 238. — 27. immer, lies: nimmer

Wien,

gedruckt bey Joseph Kurzbeck, Stadtbuchdrucker.

1789.

Bayerische Staatsbibliothek München

—

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stattler, Benedikt, / Lentner, Joseph / Zängl, Joseph,

Anhang zum Anti-Kant in einer Widerlegung der Kantischen Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

München 1788

Ph.u. 473-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047034-1
VD18 9063117